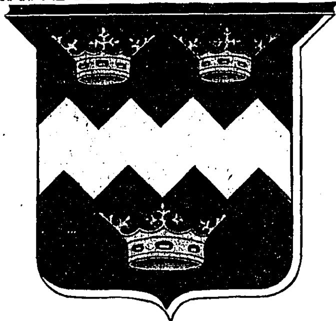
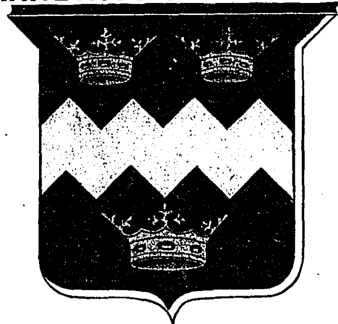





Vita
excolatur



GRANDATIONE VINCIMUS.



These be ye Coat Armoury
by ye name of Curteis
who were worthie in their
tyme and in their defense.
God thaim defended.


Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

THÉOLOGIE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

DU MÊME AUTEUR

Ulrich Zwingli. — Festrede gehalten an dessen 400 jähriger Geburtsfeier in der reformirten Kirche zu Strassburg . . . 50 centimes.

THÉOLOGIE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

CH. PIEPENBRING

PASTEUR DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE STRASBOURG



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

(Société anonyme)

33, RUE DE SEINE, 33

1886

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. FISCHBACH

PRÉFACE



Nous ne pensons pas que cette publication ait besoin d'être longuement justifiée. Il n'y a que deux ouvrages français qui traitent du même sujet : la première partie de la *Théologie biblique* de Haag et la *Théologie de l'Ancien Testament* d'Œhler, traduite de l'allemand par M. de Rougemont. Mais, si ces ouvrages renferment, l'un et l'autre, des parties excellentes, ils présentent aussi, tous les deux, de grandes lacunes. On peut surtout leur reprocher de ne pas offrir un exposé vraiment historique de la religion d'Israël. Combler cette lacune, exposer, d'une manière aussi complète et cependant aussi succincte que possible, le développement de la pensée et de la vie religieuses d'Israël, en mettant à profit les savants travaux de l'Allemagne, tel est le but de cette publication. Puisse-t-elle contribuer, dans quelque mesure, à mieux faire connaître la vérité biblique au sein des Églises de langue française!

Nous n'oublierons pas de remercier ici publiquement M. le professeur Kayser des précieux conseils qu'il a bien voulu nous donner et qui nous ont grandement servi dans l'élaboration définitive de ce travail[1].

[1] Depuis que ces lignes ont été écrites, M. Kayser a été enlevé, par la mort, à l'affection de ses amis.

INTRODUCTION

I. MÉTHODE ET PLAN

Nous suivrons la méthode exégétique et historique. Elle n'a plus besoin d'être légitimée. Tous les théologiens modernes compétents en reconnaissent l'excellence. La méthode dogmatique, généralement suivie autrefois, est de plus en plus abandonnée, même par les théologiens conservateurs.

La plupart des ouvrages qui traitent de notre sujet sont divisés en deux parties principales : la première donne un résumé plus ou moins complet de l'histoire générale de la religion d'Israël ; la seconde expose les idées et les pratiques religieuses, sans tenir compte de leur développement successif. D'autres ouvrages n'offrent qu'un exposé historique détaillé et divisé en un grand nombre de périodes. L'inconvénient de cette dernière méthode est de sacrifier l'ensemble aux détails, d'entraîner à de nombreuses répétitions et de ne pas donner l'enchaînement historique des différents sujets qui sont traités. L'autre méthode a le tort de n'exposer que l'histoire générale de la religion d'Israël et de négliger le développement historique qu'on peut constater dans les questions de détail. Il vaut mieux, croyons-nous, abandonner aux ouvrages qui racontent l'histoire d'Israël le soin de donner

un aperçu général de sa religion, et nous borner à indiquer, autant que possible, le développement historique de chaque sujet particulier.

Un certain nombre d'ouvrages, celui d'Œhler par exemple, s'en tiennent exclusivement à l'enseignement des livres canoniques. D'autres, comme ceux de de Wette et de Cölln, rattachent à la théologie de l'Ancien Testament les idées religieuses qu'on trouve chez les Juifs au commencement de l'ère chrétienne. Quant à nous, nous ne nous en tiendrons pas uniquement aux livres canoniques; nous prendrons en considération les principaux livres apocryphes, mais seulement en tant que l'enseignement qu'ils renferment présente un développement ou un complément de l'enseignement de la littérature canonique. Nous ne croyons pas nécessaire d'aller au delà et d'exposer la théologie juive du temps de Jésus et des apôtres, vu que ce sujet a été traité, et bien traité, par deux savants français, MM. Nicolas et Stapfer.

Nous diviserons notre travail en trois périodes. La première, de Moïse jusqu'au commencement du huitième siècle, se distingue par l'influence prépondérante qu'exercent les idées et les usages traditionnels, modifiés en partie seulement par l'ancien prophétisme. La seconde, de l'apparition des plus anciens livres prophétiques jusqu'à la fin de l'exil, est marquée par la grande influence du prophétisme, arrivé à son apogée. La troisième, de l'exil jusqu'au premier siècle avant l'ère chrétienne, se caractérise par l'influence extraordinaire de la loi écrite et du sacerdoce.

Nous ne traiterons pas dans chaque période de toutes les questions dont parlent les documents qui s'y rapportent. Ce serait un procédé bien mécanique, qui entraînerait à des répétitions nombreuses. Nous traiterons, autant que possible, dans chaque période, des questions qui y occupent le premier plan, et nous ne reprendrons les mêmes questions, dans les différentes périodes, que lorsqu'elles s'y présentent sous un jour nouveau.

II. LITTÉRATURE

L'exposition historique de la religion d'Israël présuppose la connaissance de la littérature de ce peuple et des notions exactes sur la date des différents documents qui appartiennent à cette littérature. Nous ne pouvons naturellement pas entrer ici dans la discussion des problèmes nombreux et compliqués qu'on traite dans les ouvrages d'introduction à l'Ancien Testament ; il faut nous borner à donner les résultats qui nous paraissent certains ou probables, en renvoyant les lecteurs aux ouvrages spéciaux.

La littérature de la *première période* est la suivante : la plus ancienne partie du Pentateuque et du livre de Josué, que nous appellerons le document A et qu'on obtient en retranchant la partie deutéronomique et le document élohiste ou sacerdotal, dont il sera question tantôt ; le livre des Juges, les livres de Samuel et les dix premiers chapitres de 1 Rois, à l'exception des additions du dernier rédacteur de ces livres ; enfin le Cantique des cantiques.

A la *seconde période* appartiennent presque tous les livres prophétiques, dans l'ordre suivant :

Fin du IXe siècle ou commencement du VIIIe : Es. 15,1-16,12. Première moitié du VIIIe siècle : Amos, Osée et peut-être Zach. 9-11. Seconde moitié du VIIIe siècle : Es. 1-12 ; 14, 24-32 ; chap. 17-20 ; 21, 11-23, 18 ; chap. 28-33 ; 37, 21-35 ; 38, 9-20 ; Michée et peut-être Nahum. Seconde moitié du VIIe siècle : Jérémie, à l'exception des trois derniers chapitres ; Sophonie, Habacuc et peut-être Zach. 12-14. Au commencement du VIe siècle et de l'exil : Ezéchiel et les Lamentations. Au milieu du VIe siècle et vers la fin de l'exil : Jér. 50-52 ; Ës. 13, 1-14, 23 ; 21, 1-10 ; chap. 24-27 ; chap. 34 s. ; chap. 40-66 (second Ésaïe).

A cette période appartient probablement aussi le livre de Job, bien qu'il soit difficile de dire au juste à quelle date il fut composé.

En 622, on découvrit, dans le temple de Jérusalem, la législation du Deutéronome. Presque tout ce livre et quelques fragments du livre de Josué semblent provenir de la même main et, en tout cas, de la même époque. Nous appellerons cette partie du Pentateuque et du livre de Josué le document B.

C'est à la fin de cette période que furent rédigés définitivement, et par la même main, le livre des Juges, ceux de Samuel et ceux des Rois. Beaucoup de morceaux de ces livres portent visiblement l'empreinte de la dernière rédaction. Le contenu des livres des Rois et celui des autres livres historiques que nous venons de mentionner ont été puisés, en majeure partie, à des sources écrites plus anciennes.

Nous rattachons encore à cette période le livre de Ruth.

Au commencement de la *troisième période* se placent le livre d'Aggée, écrit en 520, et Zach. 1-8, écrit de 520-518. Il se pourrait que Joël et Abdias ne datent aussi que de cette époque, bien que la majorité des critiques considère le premier de ces livres comme le plus ancien des livres prophétiques et que quelques-uns attribuent également au second une haute antiquité. Malachie fut composé vers 440 et Jonas au Ve ou même au IVe siècle.

C'est au Ve siècle aussi que fut rédigée la partie la plus récente du Pentateuque et du livre de Josué, qu'on appelle ordinairement le document élohiste et que nous nommerons le document C. Sa partie la plus ancienne est le morceau Lév. 17-26, qui fut probablement composé pendant l'exil.

Vers la fin du IVe siècle ou au commencement du IIIe furent rédigés les Chroniques, ainsi que les livres d'Esdras et de Néhémie. Ceux-ci renferment des mémoires provenant d'Esdras et de Néhémie.

L'Ecclésiaste fut écrit vers la fin du IIIe siècle. Il en est de même d'Esther. Daniel date de 167 à 164.

Nous mentionnons ici seulement les Proverbes et les Psaumes, parce qu'ils appartiennent les uns et les autres à des époques très diverses et très indéterminées. Un grand nombre de proverbes furent comme le patrimoine de la nation tout entière et passèrent longtemps de bouche en bouche et d'une génération à l'autre, avant de faire partie d'un recueil écrit. Dans la seconde et la quatrième partie du livre des Proverbes (10, 1-22, 16 et chap. 25-29), se trouvent les maximes les plus anciennes. Les chapitres 1 à 9 semblent en être la partie la plus récente ; nous pensons qu'ils ne proviennent que de la troisième période. Le livre tout entier, sous sa forme actuelle, ne peut donc pas remonter plus haut. Il est bien difficile de dire, d'une manière précise, à quelle époque chacune des différentes collections du recueil fut formée et quand celui-ci reçut sa forme définitive.

Ce que nous venons de dire des Proverbes s'applique en partie aux Psaumes. Impossible de dire au juste quand furent composés les différents psaumes, quand se forma chacune des cinq collections du psautier et quand celui-ci reçut sa forme actuelle. Nous avons là des psaumes qui peuvent être attribués à David et d'autres qui proviennent peut-être de l'époque des Machabées; mais nous manquons d'indices assez sûrs pour déterminer la date de chacun. Il paraît pourtant certain que, dans le premier recueil du psautier, nous possédons les psaumes les plus anciens et que les derniers recueils renferment les psaumes les plus récents.

Les livres apocryphes qui seront pris en considération furent composés entre le commencement du IIe siècle et la fin du Ier avant l'ère chrétienne. Au IIe siècle appartient aussi la traduction des Septante, dont il sera question à différentes reprises.

Nous citerons généralement les passages des livres apocryphes

d'après cette version, parce que les différentes versions modernes varient trop entre elles dans la division des chapitres et des versets.

Comme le même inconvénient existe en partie pour les livres canoniques, nous citerons les passages tirés de ces livres d'après la traduction de Segond, qui est déjà très répandue et qui le sera toujours davantage. Quand nous serons dans le cas de renvoyer au texte original, nous citerons naturellement d'après la bible hébraïque. Les lecteurs qui ne peuvent pas recourir à ce texte, feront bien de consulter la traduction de Lausanne, qui en rend, mieux que les autres, le sens littéral, et qui permettra souvent, mieux qu'elles, de saisir la raison ou la justesse de telle ou telle citation.

PREMIÈRE PÉRIODE

§ I. LE MOSAÏSME

On sait que le Pentateuque attribue à Moïse une œuvre vraiment colossale: la délivrance du peuple israélite de la servitude d'Égypte, son organisation religieuse et sociale, enfin une législation très étendue et très compliquée. Mais, en face des résultats de la critique moderne, on se demande s'il est possible de savoir encore quelque chose de certain sur la personne et sur l'œuvre du grand législateur.

Quand on considère de près les livres historiques de l'Ancien Testament, on constate sans peine que les Israélites n'avaient pas le sens historique plus développé que la plupart des autres peuples de l'antiquité: ils façonnent constamment le passé d'après le présent ou transportent le présent dans le passé; ils s'imaginent, à chaque époque, que les institutions existantes remontent à la plus haute antiquité, et ils écrivent l'histoire en conséquence. Cela ne peut guère nous surprendre d'ailleurs, puisque le même phénomène s'est reproduit au sein de l'Église chrétienne. Aujourd'hui encore, la plupart des catholiques s'imaginent que les institutions de leur Église remontent à Jésus et aux apôtres, et l'histoire ecclésiastique a été écrite de bonne

foi à ce point de vue. Dans les différentes Églises protestantes aussi, on croit volontiers que la dogmatique qu'on y professe est l'expression fidèle de l'enseignement de Jésus et des apôtres, et plus d'une fois on a, en toute sincérité, façonné cet enseignement d'après les systèmes dogmatiques modernes.

On n'a qu'à comparer les Chroniques avec les récits parallèles des livres de Samuel et des Rois et les récits parallèles que renferment ces derniers livres, pour voir que, dans les différents récits, le même fait est souvent raconté d'une façon différente, quelquefois d'un tout autre point de vue, et que l'histoire d'Israël se transforme et se transfigure en passant de bouche en bouche et d'une génération à l'autre. Le même fait peut être constaté dans le Pentateuque.

Dans la Genèse, nous avons un double récit de la création et du déluge, et les deux relations diffèrent grandement l'une de l'autre. Dans l'histoire des patriarches aussi, bien des faits sont racontés deux ou même trois fois, et d'une manière souvent très différente. Il en est de même pour d'autres récits du Pentateuque et du livre de Josué. Cela s'explique par le fait que le Pentateuque et le livre de Josué sont une œuvre de compilation, puisée à des sources d'époques et de provenances différentes. Ce qui est vrai des récits, l'est également des parties législatives. Les plus anciennes lois se trouvent Ex. 20-23 et 34. Or, si l'on compare cette législation à celle du Deutéronome, on découvre, à côté de nombreuses analogies, des différences plus nombreuses encore. Et si l'on confronte ces deux séries de lois avec les autres dispositions législatives contenues dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, on voit les divergences s'accentuer davantage. L'ouvrage français de M. Reuss sur la Bible et la plupart des commentaires fournissent d'abondantes preuves à l'appui de ce que nous venons d'avancer.

Ces législations si différentes et souvent même contradictoires

ne peuvent pas provenir toutes de Moïse. Nous avons d'ailleurs vu qu'une partie de la législation du Pentateuque ne date que de l'époque d'Esdras, et une autre de l'époque de Josias. Reste la partie la plus ancienne, que nous venons de mentionner. Est-elle de Moïse? Les critiques les plus compétents reconnaissent, au contraire, qu'elle ne remonte pas au delà de David. On a même démontré que le Décalogue, dont le noyau peut fort bien remonter jusqu'à Moïse, ne date pas d'aussi loin sous sa forme actuelle. Qu'est-ce que nous pouvons dès lors savoir de certain sur l'œuvre législative de Moïse, qui nous intéresse plus particulièrement? C'est bien difficile à dire. On a même prétendu que Moïse n'est qu'un personnage mythique. Mais le peuple d'Israël, lui ayant attribué les lois élaborées successivement dans son sein, comme il a attribué ses psaumes à David et ses proverbes à Salomon, nous sommes autorisés à penser que Moïse est un personnage aussi historique que ces deux rois, et qu'il fut le premier grand législateur d'Israël, comme David fut son premier chantre religieux important et Salomon son premier poète didactique marquant. Mais de même qu'il est à peu près impossible de distinguer les psaumes authentiques de David et les proverbes authentiques de Salomon de ceux qu'on leur attribua plus tard par erreur, de même il est impossible de distinguer les lois provenant de Moïse de celles qui ne lui appartiennent pas. Nous sommes parfaitement certain qu'un grand nombre de lois du Pentateuque ne sont pas mosaïques. Mais il y en a d'autres qui pourraient l'être, sans que nous ayons le moyen de l'établir avec certitude. Nous pourrons donc tout au plus nous élever, par induction, à l'esprit du mosaïsme, à ses principes fondamentaux, en partant de l'ancien prophétisme et de l'état religieux et moral de l'époque qui suivit les temps mosaïques. Ces principes, nous chercherons à les dégager dans les paragraphes suivants.

On comprendra, d'après ce que nous venons de dire, pourquoi nous n'avons pas commencé notre exposition avec les patriarches, comme on a coutume de le faire. Du moment qu'il est à peu près impossible de distinguer avec certitude les données historiques des additions postérieures, dans les récits qui se rapportent à Moïse, on peut encore moins espérer de pouvoir faire un pareil triage dans les récits de la Genèse, qui se rapportent à une époque plus reculée. Le contenu de la Genèse est positivement, plus que celui des autres livres du Pentateuque, le reflet des temps postérieurs. Nous pouvons y apprendre quel était l'idéal religieux et moral des Israélites à l'époque où ces différents récits prirent naissance, mais non quelle était la vie religieuse et morale des patriarches eux-mêmes.

Certains passages isolés de l'Ancien Testament nous apprennent que les ancêtres d'Israël étaient adonnés aux usages idolâtres des autres peuples sémitiques, jusqu'à Moïse et Josué[1]. Comme toute l'histoire postérieure nous montre que le penchant à l'idolâtrie resta dominant en Israël, jusqu'à l'exil, sans que les efforts énergiques et incessants des prophètes parvinssent à l'extirper, nous pouvons en conclure que ces notices isolées sont parfaitement historiques et que l'image que les générations postérieures se sont formée et nous ont présentée de la religion de leurs ancêtres est une image idéale.

§ 2. L'ANCIEN PROPHÉTISME ET L'ART DE LA DIVINATION

Moïse a été non seulement le premier législateur, mais aussi le premier vrai prophète de son peuple[2]. Et sans doute qu'il a

[1] Jos. 24, 2. 14. 23; Am. 5, 25 s.; Ez. 16, 20 ss. 26 ss.; 20, 6 ss. 15 ss. 24 ss.; 23, 3. 8; comp. Gen. 31, 19. 30 ss.; 35, 2 ss.; Ex. 32. — [2] Os. 12, 14; Deut. 18, 15. 18; 34, 10.

cherché à imprimer son esprit à l'élite de sa nation, afin de former des continuateurs de son œuvre. Nous lisons dans le livre des Nombres que, de son vivant déjà, l'esprit de Dieu et le don de la prophétie furent accordés à un certain nombre d'anciens en Israël[1]. Il est donc très probable que Moïse eut des successeurs immédiats et que la série des prophètes ne fut plus interrompue à partir de son époque, bien que les anciennes traditions d'Israël, assez riches en détails militaires et politiques, n'aient consigné sur ce sujet, d'un ordre plus spirituel, que des notices très vagues ou incomplètes[2]. Jérémie dit formellement que, depuis la sortie d'Égypte, Jéhova envoyait constamment des prophètes à son peuple[3]. A l'époque des juges pourtant, les prophètes paraissent avoir été peu nombreux[4]. Outre Débora, qui est appelée une prophétesse[5], il n'est fait mention d'un prophète que Jug. 6, 7 ss. et 1 Sam. 2, 27 ss. Or ces différentes données ne nous fournissent pas des indications assez précises ni assez sûres touchant le caractère et l'activité de l'ancien prophétisme. Celui-ci ne nous apparaît, d'une manière tant soit peu saisissable, qu'à partir de Samuel, qui est sans contredit le personnage le plus marquant, après Moïse, dans l'histoire d'Israël.

Samuel jouissait d'une haute considération parmi son peuple[6]. Ce qui le prouve le mieux, c'est que « deux dynasties rivales se sont réclamées de lui pour établir leurs droits à la royauté ». Il remplissait les fonctions de juge[7]. Mais il fut surtout grand par l'influence religieuse qu'il exerçait. Il réagissait énergiquement contre l'idolâtrie et toute infidélité envers Jéhova[8]. Son

[1] Chap. 11, 24 ss. — [2] Reuss, les Prophètes, I, p. 5. 7 s.; le même, Gesch. der h. Schriften A. T. § 115; Schultz, Altestamentliche Theol. 2e éd. p. 189. — [3] Jér. 7,25. — [4] 1 Sam. 3, 1. — [5] Jug. 4, 4. — [6] 1 Sam. 3, 20 s.; 9, 6; 12, 3-5; 25, 1; 28, 3; Jér. 15, 1. — [7] 1 Sam. 7, 15. — [8] Sam. 7, 3-6; 15, 17 ss.

œuvre principale, au point de vue religieux, c'est la fondation des écoles de prophètes, par laquelle il devint le promoteur d'un mouvement de la plus haute importance pour l'avenir de la religion d'Israël.

C'est en effet à Samuel qu'il faut attribuer cette institution remarquable. Avant lui, il n'en est point fait mention ; il est même peu question de prophètes en général, comme nous l'avons vu. Samuel, au contraire, se trouve placé à la tête d'une société de prophètes[1], et leurs collèges se rencontrent principalement dans les régions et les localités où il réside et exerce son activité. On les mentionne à Guibea, près de Rama, à Béthel, à Jéricho, à Guilgal[2], c'est-à-dire principalement dans les montagnes d'Ephraïm[3]. Or c'est dans cette région et dans la plupart des localités dénommées que nous voyons séjourner Samuel. Il avait sa maison à Rama, il vivait habituellement là et il y fut enterré[4]. De Rama il se rendait chaque année à Béthel, à Guilgal et à Mitspa, pour juger le peuple[5]. A Guilgal, il réunissait souvent les grandes assemblées populaires[6]. Nous le voyons également à Guibea[7].

Maybaum soutient toutefois que Samuel n'a fait que réformer les écoles de prophètes, qui existaient déjà avant lui ; qu'il a réagi contre l'art de la divination qu'on y avait principalement cultivé jusque-là ; qu'il leur a imprimé un caractère plus élevé, plus idéal, et qu'il a ainsi donné l'impulsion au prophétisme plus spiritualiste des temps postérieurs[8]. Cette thèse n'est pas absolument invraisemblable ; mais elle n'est pas suffisamment établie, et elle ne peut pas l'être, parce que les renseignements positifs nous font trop défaut sur ce point.

[1] 1 Sam. 19, 20. — [2] 1 Sam. 10, 5. 10 ; 19, 18-20 ; 2 Rois 2, 3. 5 ; 4, 38. — [3] 5, 22. — [4] 1 Sam. 7, 17 ; 8, 4 ; 19, 18 ; 25, 1 ; 28, 3. — [5] 1 Sam. 7, 15 s. — [6] 10, 8 ; 11, 14 s. ; 13, 18 ss. ; 15, 33. — [7] 13, 15. — [8] Entwickelung des israel. Prophetenthums, p. 38 ss.

Les élèves de ces écoles portaient le nom de fils de prophètes[1] et leurs maîtres probablement celui de pères[2]. Ces fils de prophètes, appelés aussi quelquefois prophètes tout court[3], étaient très nombreux; on les mentionne par centaines[4]. C'étaient assurément avant tout des jeunes gens[5]. Cependant il y avait parmi eux des hommes mariés[6]. Dans la suite, c'est Élie et Élisée que nous trouvons à leur tête[7]. Après ces deux grands prophètes, l'histoire n'en fait plus mention.

Que faisait-on dans les écoles de prophètes et quel en était le but? Les textes ne nous apprennent à peu près rien à ce sujet. Il ressort tout au plus de 1 Sam. 10, 5 que les élèves de prophètes s'occupaient de musique et de chant. Il est à supposer que, dans leurs assemblées, on s'exerçait aussi à la lecture, à l'écriture et à la parole; qu'on y cultivait l'instruction religieuse, la morale sociale et le droit; qu'on y conservait et développait les principes du mosaïsme[8]. Le but essentiel de ces associations était évidemment celui que poursuivaient Samuel, Élie, Élisée et tous les vrais prophètes d'Israël, savoir le maintien du culte de Jéhova contre l'idolâtrie sans cesse renaissante. C'est à cette grande tâche qu'on se préparait dans les écoles de prophètes. Mais on s'y exerçait probablement aussi dans l'art de la divination, qui était inséparable de l'ancien prophétisme, comme nous allons le voir.

Pour nous faire une idée quelque peu juste de ce prophétisme, qui était loin d'être à la hauteur du prophétisme ultérieur, il ne faut pas perdre de vue ce que raconte 1 Sam. 19, 20 ss. d'une assemblée de disciples de prophètes, présidée par

[1] 1 Rois 20, 35; 2 Rois 2, 3. 5. 7. 15. — [2] 1 Sam. 10, 12; 2 Rois 2, 12; comp. 6, 21; 13, 14; Prov. 1, 8; 4, 1. — [3] 1 Sam. 19, 20; 1 Rois 20, 35; comp. avec v. 38. 41. — [4] 1 Rois 18, 4. 13; 22, 6; 2 Rois 2, 7. 16; 4, 43; 6, 1. — [5] 2 Rois 5, 22; 9, 1. 4. — [6] 2 Rois 4, 1. — [7] 2, 15; 4, 1 ss. 38; 6, 1 ss. — [8] Reuss, les Prophètes, I, p. 11; Gesch. § 119.

Samuel lui-même. On nous dit que Saül y envoya, à trois reprises, des gens pour faire prendre David, et que ces envoyés, voyant prophétiser l'assemblée, furent eux aussi saisis par l'esprit de Dieu et se mirent à prophétiser à leur tour; que Saül, s'y étant rendu en personne, se sentit également sous l'influence de l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, ôtant, comme les autres, ses vêtements et restant couché tout nu à terre, pendant un jour et une nuit. Nous voyons par là qu'anciennement ceux qui voulaient prophétiser se mettaient dans un état de surexcitation ou d'exaltation religieuse, qui était produit à l'aide de la musique, du chant et probablement aussi de la danse, et qui pouvait aboutir aux effets les plus singuliers et finalement à une prostration complète et prolongée.

La prophétie ainsi comprise ne pouvait pas consister dans des discours, à l'instar de la prédication prophétique, puisque des prophètes réunis en grand nombre prophétisaient en même temps. Aussi Reuss rend-il ici et ailleurs le mot prophétiser par «chanter». La justesse de cette traduction ressort de 1 Sam. 10, 5, où il est question d'une troupe de prophètes qui descendent du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe, et qui prophétisent. Reuss rattache à ce passage la remarque suivante: «La troupe, précédée d'instruments, chantait des hymnes, des chants sacrés, probablement en dansant et en marquant par des gestes une certaine exaltation momentanée. Il est d'autant moins possible de songer à des *discours*, que les prophètes sont en nombre, parlant tous et n'ayant pas d'auditeurs.» Nous voyons par 2 Rois 3, 15 que plus tard encore la musique était considérée comme le moyen indispensable pour produire l'inspiration prophétique.

C'est évidemment parce qu'il se mêlait à l'ancien prophétisme toutes sortes d'excentricités, que les prophètes sont parfois

traités de fous ou d'hommes en délire[1]. Ce qui a pu contribuer également à leur faire cette réputation, ce sont les actes symboliques, assez curieux, qu'ils employaient pour exprimer leur pensée d'une manière plastique[2].

A partir de Samuel et de l'apparition des écoles de prophètes, on rencontre, pendant plusieurs siècles, des prophètes en Israël. Les plus influents de ceux qui se rattachent encore à notre période paraissent avoir été Élie et son disciple Élisée. Nous ne croyons pourtant pas devoir nous arrêter à tout ce qui nous est rapporté sur leur compte. Car il est évident que, lorsque les livres historiques qui nous parlent d'eux ont été rédigés, on s'est représenté en partie leur activité et leur enseignement à l'image du prophétisme ultérieur. Or, nous apprendrons à connaître celui-ci dans la période suivante et d'après les sources les plus sûres, c'est-à-dire d'après les écrits sortis des mains des prophètes eux-mêmes. Pour le moment, nous tenons plutôt à relever encore les traits particuliers à l'ancien prophétisme dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici.

Anciennement, on allait consulter les prophètes comme devins. Ils étaient considérés avant tout comme des voyants[3], comme des hommes qui voyaient des choses que d'autres ne pouvaient pas voir. C'est ainsi que Saül alla vers Samuel, pour apprendre de lui ce qu'étaient devenues les ânesses égarées de son père[4], que Jéroboam envoya sa femme auprès du prophète Achija, pour lui demander ce qui arriverait à son fils malade[5], que Ben-Hadad, roi de Syrie, fit consulter Élisée pour savoir s'il guérirait de sa maladie[6]. On voit aussi, dans ces trois cas et ailleurs[7], que le métier de voyant était un métier rétribué.

[1] Os. 9,7; Jér. 29, 26; 2 Rois 9, 11. — [2] 1 Rois 11, 29 ss.; 20, 35; 22, 11; 2 Rois 13, 15 ss.; Es. 8, 1; 20, 2 s; Jér. 19, 1 ss. 10 ss., 27, 1 ss. 12 ss.; 28, 10 ss.; 43,8 ss.; 51, 59 ss.; Ez. 24, 15 ss.; 37, 15 ss. — [3] Sam. 9, 9. — [4] Chap. 9. — [5] 1 Rois 14, 1 ss. — [6] 2 Rois 8, 7 ss. — [7] Nomb. 22, 7; 1 Rois 13, 7; 2 Rois 5, 15; Mich. 3, 11.

Dans les anciens temps, les songes et les visions ont dû jouer un grand rôle dans l'activité des prophètes. Un vieux texte attribue, en effet, à Jéhova cette parole : « Lorsqu'il y a parmi vous un prophète, c'est dans une vision que moi, Jéhova, je me révélerai à lui, c'est dans un songe que je lui parlerai[1]. » Les visions et les songes révélateurs occupent déjà une large place dans l'histoire des patriarches[2]. Il est aussi question d'un songe de ce genre dans Jug. 7, 13 ss. et 1 Rois 3, 5 ss. Un autre vieux texte enfin, 1 Sam. 28, 6, nomme les songes comme moyen de révélation, à côté de l'urim et des prophètes. Dans la suite, pourtant, on semble s'être grandement défié de ce moyen révélateur[3].

Il est évident que l'ancien prophétisme ne se distinguait pas nettement de l'art de la divination, usité chez presque tous les peuples. Voilà pourquoi on admettait en Israël que Jéhova parlât par la bouche des devins étrangers, par celle de Balaam, par exemple[4] ; que les prêtres et les devins des Philistins fussent en état d'annoncer la vérité[5] ; que Dieu pût communiquer des songes révélateurs et parler à des païens, aussi bien qu'aux patriarches[6]. On plaçait Moïse et ses miracles à peu près sur la même ligne que les magiciens d'Égypte et leurs prodiges[7].

Tout cela trouve d'ailleurs sa confirmation dans quelques autres usages dont il convient de parler ici. Ainsi, on demandait à Jéhova ses directions dans les circonstances difficiles, dans les situations embarrassantes[8]. Cela se faisait ordinairement auprès du sanctuaire et par l'intermédiaire des prêtres[9]. Cepen-

[1] Nomb. 12, 6; comp. Joël 2, 28 ; Job 33, 15. — [2] Gen. 15, 1 ss. 12 ss.; 28, 12 ss.; 31, 10. 24; 37, 5 ss. 9 ss. ; 46, 2 ss. — [3] Jér. 23, 25 ss. ; 27, 9; 29, 8; Zach. 10, 2; Deut. 13, 1 ss.; Eccl. 5, 6. — [4] Nomb. 23, 5 ss.; 24, 2 ss. — [5] 1 Sam. 6, 2 ss. — [6] Gen. 20, 3 ss. ; 40, 5 ss.; 41, 1 ss. — [7] Ex. 7, 11 s.; 8, 3. 14. — [8] Gen. 25, 22; Ex. 18, 15; Jos. 9, 14; Jug. 1, 1 ; 20, 23 ; 1 Sam. 10, 22 ; 23, 2; 28, 6 ; 2 Sam. 2, 1 ; 5, 19. 23 ss. ; 21, 1. — [9] Jug. 18, 5 s.; 20, 18. 27 s. ; 1 Sam. 14, 36 s.; 22, 9 s. 13.

dant, d'après le document A, le peuple consulta également Dieu par l'intermédiaire de Moïse[1], qui remplissait d'ailleurs des fonctions sacerdotales, comme nous le verrons, et qui était prophète d'après ce que nous avons vu. Samuel aussi était à la fois prêtre et prophète. En général, tant que le prophétisme israélite se confondait, en partie, avec l'art de la divination, les prêtres et les prophètes ne formaient pas deux classes distinctes d'hommes de Dieu : tout prêtre était prophète ou devin, et tout prophète était devin et prêtre, comme cela se voit chez la plupart des peuples [2].

Pour consulter Jéhova, on se servait des *urim et thummim*. « Le mot de urim indique étymologiquement l'illumination et celui de thummim la droiture et l'intégrité de la réponse divine [3]. » Cet oracle était employé dès les anciens temps, comme on le voit par un vieux texte, où il apparaît comme un moyen de révélation à côté des songes et des prophètes [4]; et de bonne heure il fut confié à la caste sacerdotale, comme l'indique Deut. 33, 8. D'après le document C, le grand-prêtre seul devait en être le dépositaire, les urim et thummim faisant partie de ses vêtements sacerdotaux [5].

Les archéologues sont très en peine de nous dire en quoi consistait cet oracle et comment on procédait pour connaître, avec son aide, la volonté de Dieu. Il est probable que la réponse était donnée moyennant le sort[6]; car les Israélites en faisaient usage dès la plus haute antiquité, dans la conviction que le résultat qu'il donnait était conforme à la volonté de Dieu et à la vérité[7].

[1] Ex. 18, 15 ; 33, 7. — [2] Wellhausen, Gesch. Israels, I, p. 412 ; Maybaum, p. 7 ss. — [3] Oehler, Theol. des A. T. § 97. — [4] 1 Sam. 28, 6. — [5] Ex. 28, 30; Lév. 8, 8; Nomb. 27, 21. — [6] Handwörterbuch de Riehm, p. 916 s. — [7] Jos. 7, 14 ss.; 14, 2 ; 1 Sam. 10, 20 ss.; 14, 41 s.; Nomb. 26, 55 s.; Prov. 16, 33 ; 18, 18.

Pour consulter Dieu, on se servait également de l'*éphod*. Ce terme désigne ordinairement un vêtement sacerdotal[1]. Mais il semble avoir désigné aussi une image taillée, ou plutôt le placage qui recouvrait cette image, laquelle était un objet d'adoration et représentait probablement Jéhova d'une manière symbolique[2]. Il en est ainsi 1 Sam. 23, 9 ss. et 30, 7 s., où l'éphod apparaît précisément comme un oracle[3]. Il est à supposer qu'on employait aussi le sort, quand on consultait Dieu au moyen de l'éphod.

Les Israélites demandaient quelquefois à Dieu de leur révéler sa volonté par un signe particulier. C'est ainsi que fit Eliézer pour connaître la jeune fille qui devait être la femme d'Isaac[4], et Gédéon, pour s'assurer que Jéhova lui parlait et l'avait choisi pour délivrer Israël[5]. Ou bien Dieu indiquait le signe auquel ses serviteurs reconnaîtraient ce qu'ils devaient faire. C'est grâce à un pareil signe que Gédéon sut quels étaient les hommes qu'il devait choisir pour combattre les Madianites[6], et qu'il obtint l'assurance que Jéhova avait livré le camp ennemi entre ses mains[7]. Un signe de ce genre avertit aussi David du moment où Jéhova marcherait devant lui pour battre les Philistins[8].

Mentionnons encore, parmi les usages de ce genre, la nécromancie, qu'on trouve également chez d'autres peuples de l'antiquité[9]. Nous apprenons par 1 Sam. 28 que, vers la fin du règne de Saül, Jéhova ne répondant plus au roi ni par des songes, ni par l'urim, ni par les prophètes, celui-ci s'adressa à une femme d'Endor, qui évoquait les morts, pour qu'elle fît monter Samuel devant lui ; et la chose eut lieu, d'après ce récit. Nous appre-

[1] 1 Sam. 2, 18 ; 22, 18 ; 2 Sam. 6, 14 ; Ex. 28, 6 ss. — [2] Jug. 8, 27 ; 17, 5 ; 18, 14. 18. 20 ; 1 Sam. 21, 9 ; 23, 6 ; Os. 3, 4. — [3] Reuss, aux passages cités et Gesch. § 139 ; Vatke, Bibl. Theol. p. 267 ss. — [4] Gen. 24, 14 ss. — [5] Jug. 6, 17 ss. 36 ss. — [6] 7, 4 ss. — [7] V. 9 ss. — [8] 2 Sam. 5, 23-25. — [9] Winer, Art. Todtenbeschwörer.

nons, en même temps, que Saül avait précédemment fait disparaître du pays les nécromanciens, ce qui prouve qu'anciennement on employait en Israël ce moyen de divination. Enfin, nous voyons que le rédacteur de notre récit croyait à la possibilité d'évoquer les morts et de connaître par eux l'avenir. Plus tard, ce moyen de divination fut remis en usage[1].

§ 3. L'IDÉE DE DIEU

Afin de trouver un point de départ solide pour cette notion capitale de la religion d'Israël, comme de toute religion, nous commencerons par considérer les pensées religieuses qui sont exprimées dans le cantique de Débora. On admet généralement que ce morceau est, dans la littérature hébraïque, le document le plus ancien de quelque importance qui nous soit parvenu et qu'il remonte à l'époque même à laquelle il se rapporte.

Dans ce poème, Jéhova est appelé le Dieu d'Israël[2], et Israël, le peuple de Jéhova[3]. La victoire d'Israël est due à Jéhova, qui est exalté pour cette raison par notre cantique[4]. La cause d'Israël est la cause de Jéhova, les ennemis de l'un sont les ennemis de l'autre, le secours prêté à Israël est prêté à Jéhova[5]. Jéhova est censé habiter le Sinaï, d'où il vient à travers les pays du Sud pour secourir son peuple, en faisant trembler la terre et les cieux[6].

La pensée que Jéhova est le Dieu d'Israël est exprimée ici avec une conviction tellement puissante qu'elle ne peut pas être de date récente et qu'elle remonte sûrement jusqu'à Moïse, sinon plus haut. La première parole du décalogue : « Je suis Jéhova,

[1] 2 Rois 21, 6; 23, 24; comp. Es. 8, 19; 29, 4; Deut. 18, 11 ; Lév. 19, 31; 20, 6. 27. — [2] Jug. 5, 3. 5. — [3] V. 11. — [4] V. 2 s. 9. 11. 13. — [5] V. 23. 31. — [6] V 4 s.

ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude; tu n'auras point d'autres dieux devant ma face », — cette parole, qui renferme la loi israélite fondamentale, peut donc fort bien être mosaïque. Il en est de même de l'idée théocratique, qui constitue l'essence de la religion d'Israël, de l'idée que Jéhova est le véritable roi de son peuple et qu'il dirige tout ce qui le concerne ; car elle est impliquée dans cette parole du décalogue et elle ressort clairement du cantique de Débora. Quand Gédéon refuse la royauté, en disant à ses concitoyens : « C'est Jéhova qui sera votre roi[1] », il énonce donc un principe mosaïque. Samuel aussi se conforme à ce principe, en s'opposant à l'établissement de la royauté en Israël[2]. La parole, mise dans la bouche de Jéhova et adressée à Samuel : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent ; c'est moi qu'ils rejettent, afin que je ne règne plus sur eux », — exprime admirablement cet ancien point de vue.

Si cette idée, que Jéhova seul est le Dieu d'Israël et que les Israélites ne doivent point adorer d'autres dieux, peut être ramenée à Moïse, nous ne pouvons pas faire remonter jusqu'à lui le monothéisme absolu, qui n'apparaît sûrement en Israël que beaucoup plus tard. Nous voyons, en effet, que non seulement le peuple, mais les rois et Salomon lui-même, qui avait fait construire un temple à Jéhova, s'adonnaient au culte des dieux étrangers ou le favorisaient. Cela prouve qu'ils attribuaient une existence réelle à ces dieux. On sait, du reste, que, dans l'antiquité, un peuple qui se trouvait en rapports fréquents avec d'autres peuples, adoptait facilement, à côté de son dieu national ou de ses dieux, le dieu ou les dieux d'un peuple ami, d'un peuple vainqueur ou d'un peuple vaincu et soumis. Les Israélites, en suivant cet usage, n'entendaient pas abandonner Jéhova, ils

[1] Jug. 8, 23. — [2] 1 Sam. 8.

ne voulaient pas être infidèles envers lui; ils lui associaient simplement d'autres dieux, ils faisaient ce qu'on a appelé avec raison du syncrétisme. Si les auteurs sacrés d'une époque postérieure, se plaçant au point de vue du monothéisme pur ou absolu, ont très sévèrement apprécié cette manière de voir et d'agir, les anciens Israélites en jugeaient sans doute autrement, parce qu'ils ne voyaient pas dans les dieux étrangers des êtres purement imaginaires, ni surtout des abominations, comme on les appela plus tard, mais des dieux réels, tout aussi capables que Jéhova de protéger et de bénir leurs adorateurs.

Nous voyons que même les Israélites les plus fidèles partageaient ces idées. Ainsi, Jacob paraît étonné de la présence de Jéhova sur la terre étrangère[1]. Il promet de le choisir pour son Dieu, s'il lui accorde sa protection[2]. Cela implique la possibilité d'un autre choix et l'existence d'autres dieux. Quand, dans la suite, on attribua aux patriarches cette manière de voir, les plus avancés en Israël n'avaient évidemment pas dépassé ce point de vue[3]. C'est ce que prouvent d'ailleurs plusieurs exemples illustres. Ainsi, Jephté reconnaît l'existence réelle de Kémosch, dieu des Moabites[4]. Joas, le père de Gédéon, dit: «Si Baal est un dieu, qu'il plaide lui-même sa cause, puisqu'on a renversé son autel[5].» Si, d'après cette parole, Joas ne semble pas précisément reconnaître en Baal un dieu, il admet du moins la possibilité qu'il y ait d'autres dieux que Jéhova. David lui-même paraît croire, avec ses contemporains, que ce n'est pas Jéhova qui règne et qui peut être adoré, en dehors du pays de Canaan, mais d'autres dieux[6]. Il exprime la pensée que le Dieu d'Israël est un Dieu national[7]. Naaman croit devoir emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin de pouvoir élever

[1] Gen. 28, 16. — [2] V. 20 ss. — [3] Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. I, p. 61. 157 s. — [4] Jug. 11, 24; comp. Nomb. 21, 29. — [5] Jug. 6, 31. — [6] 1 Sam. 26, 19 s. — [7] 17, 46.

un autel en l'honneur de Jéhova[1]; «il ne se sent dans le domaine de Jéhova que sur le sol du pays d'Israël[2].» Et Élisée semble l'approuver, puisqu'il ne fait aucune objection. Naomi et Ruth pensent que dans le pays de Moab on sert nécessairement les dieux des Moabites, comme dans le pays de Canaan on sert le Dieu d'Israël[3].

L'existence des dieux étrangers est sans doute aussi présupposée dans les vieux textes qui défendent l'adoration de ces dieux, comme Exode 20, 2 s., et dans ceux qui affirment que Jéhova est plus grand qu'eux, comme Ex. 15, 11[4]. Dans les vieux documents, les expressions qui désignent Jéhova comme un Dieu particulariste, principalement le nom de «Dieu des Hébreux[5],» paraissent impliquer également la pensée qu'il est un Dieu purement national[6].

Schultz dit avec raison que, en vertu du réalisme puissant de l'antiquité, l'impression première ne pouvait pas être que les dieux étrangers n'étaient que des produits de l'imagination; qu'il est tout à fait naturel que les dieux du monde païen aient d'abord été placés à côté du Dieu d'Israël. Il ajoute qu'il ne faut jamais oublier que la religion de l'Ancien Testament est purement pratique, qu'elle ne veut pas avant tout donner des instructions touchant le monde céleste, mais réveiller la conviction qu'on ne peut trouver le salut qu'auprès du Dieu de l'alliance et dans l'alliance avec lui; que sa première tâche est d'inculquer, non pas qu'il ne peut pas y avoir d'autres êtres divins quelconques à côté du Dieu d'Israël, mais qu'Israël ne doit pas en avoir à côté de lui[7].

Si les anciens Israélites n'étaient pas encore parvenus au monothéisme absolu, ils s'étaient tout aussi peu élevés à l'idée de

[1] 2 Rois 5, 17. — [2] Baudissin, p. 46. — [3] Ruth 1, 15 ss.; 2, 12. — [4] Baudissin, p. 66 ss. 79. — [5] Voy. surtout Ex. 3, 18; 7, 16. — [6] Baudissin, p. 156 s. — [7] Ouv. cité, p. 448 s.; comp. Baudissin, p. 156. 175.

la spiritualité parfaite de Dieu. Ils se le représentaient, au contraire, à l'image de l'homme. D'après les récits bibliques, Dieu visite Abraham avec deux compagnons, il accepte l'hospitalité que lui offre le patriarche, il s'entretient avec lui et Sara, puis il s'en va du côté de Sodome, accompagné de son hôte, auquel il fait connaître en route son projet de détruire les villes coupables[1]. Il façonne l'homme avec la poudre de la terre, comme ferait tout autre artiste, il souffle dans ses narines le souffle de la vie, il plante un jardin en Éden, il prend une côte de l'homme pour en faire la femme et referme soigneusement la chair à sa place, il se repose de l'œuvre de la création, quand elle est achevée[2]. Après la chute, il paraît dans le jardin d'Éden, il le parcourt, il appelle Adam et Ève, il leur annonce les châtiments qui les frapperont, puis il leur fait des vêtements de peau et les en revêt[3]. Il ferme la porte de l'arche sur Noé[4]. Il sent l'odeur agréable de l'holocauste que lui offre ce dernier[5]. Il lutte corps à corps, comme un homme, avec Jacob[6]. Il attaque Moïse, pendant la nuit, pour le faire mourir[7]. Il lui parle comme une personne parle à une autre[8]. Il l'ensevelit après sa mort[9]. Il prononce les dix paroles du décalogue[10] et les grave sur des tables de pierre[11]. Il lève la main pour jurer[12]. — Il suffit de lire quelques pages des prophètes ou des Psaumes pour se convaincre qu'on attribue à Dieu presque tous les membres et toutes les fonctions du corps humain. On va jusqu'à dire qu'il siffle[13], qu'il crie[14], qu'il rit[15], qu'il dort et qu'il se réveille[16].

Il est évident que chez les prophètes et dans les Psaumes, ces expressions appartiennent au langage poétique. Mais primitive-

[1] Gen. 18 s. — [2] 2, 7 s. 21 s. 3. — [3] 3, 8-20. — [4] 7, 16. — [5] 8, 21. — [6] 32, 24 ss. — [7] Ex. 4, 24. — [8] 33, 11; Nomb. 12, 8. — [9] Deut. 34, 6. — [10] Ex. 20, 1 ss. — [11] 32, 16; 34, 1. — [12] 6, 8; Nomb. 14, 30; Deut. 32, 40. — [13] Es. 5, 26; 7, 18. — [14] 42, 13 s.; Jér. 25, 30. — [15] Ps. 2, 4; 59, 9. — [16] 44, 24; 78, 65.

ment et même plus tard, dans la bouche du peuple, elles n'étaient pas une simple forme de rhétorique, elles répondaient aux idées imparfaites qu'on avait sur la divinité. Lorsque les récits du Pentateuque, auxquels nous avons emprunté les traits précédemment cités, se sont formés, ils étaient certainement pris au sens littéral. Nous croyons même qu'au moment où les narrateurs primitifs les empruntaient à la tradition populaire, pour les fixer par écrit, on les prenait généralement encore dans ce sens.

Puisqu'on se représentait Dieu sous la forme humaine, il est naturel qu'on l'ait placé dans un lieu déterminé. D'après l'Ancien Testament tout entier, Dieu demeure au ciel, d'où il regarde ce qui se passe sur la terre et d'où il descend pour exercer son activité parmi les hommes. Dans la suite, on eut sur ce sujet des idées relativement élevées; mais, dans les anciens temps, cette conception était assez grossière, comme le prouvent plusieurs récits. Ainsi, Jéhova descend pour voir la ville et la tour de Babel, que bâtissent les fils des hommes; il dit : «Allons! descendons et là confondons leur langage[1].» En face de la corruption des habitants de Sodome et de Gomorrhe, il dit : «Je vais descendre et je verrai s'ils ont entièrement agi selon le bruit venu jusqu'à moi, et si cela n'est pas, je le saurai.[2]» Il apparaît à Moïse et lui déclare qu'il est descendu pour délivrer son peuple de la main des Égyptiens et pour le faire entrer dans le pays de Canaan[3]. Lors de la promulgation de la loi, il descend sur le mont Sinaï[4]. Et ce ne sont pas là les seuls traits de ce genre[5].

On sait que, d'après l'Ancien Testament tout entier, Jéhova est censé habiter au milieu de son peuple et plus spécialement

[1] Gen. 11, 5. 7. — [2] 18, 21. — [3] Ex. 3, 8. — [4] 19, 9. 11. 18. 20; comp. 34, 5. — [5] Nomb. 11, 17. 25; 12, 5; 22, 9. 20; 23, 3 s 16.

dans le sanctuaire. C'était là une autre manière de le localiser. Cette idée, qui fut spiritualisée plus tard, était certainement très grossière dans les anciens temps. D'après un passage du cantique de Débora, précédemment cité, le Sinaï était primitivement regardé comme la demeure spéciale du Dieu d'Israël; la même opinion se retrouve dans d'autres textes, surtout dans le 24e chapitre de l'Exode, où nous voyons Moïse et ses compagnons monter sur le Sinaï pour s'approcher de Jéhova.

On attribuait à Dieu d'autres imperfections, les affections et les sentiments imparfaits de l'âme humaine. Il est pris de jalousie en voyant les hommes s'élever au-dessus de leur condition ordinaire et il sent le besoin de s'opposer à leurs desseins orgueilleux, pour maintenir la distance qui les sépare de lui[1]. Il est obligé de mettre Abraham à l'épreuve pour connaître sa fidélité envers lui[2]. Dans tous les livres de l'Ancien Testament, il est question des serments de Dieu, de son repentir, de sa jalousie, de sa colère, de sa vengeance. Mais on lui attribue des imperfections morales plus choquantes. On raconte qu'il engagea Moïse et les Israélites à tromper et à dépouiller les Égyptiens et qu'il les seconda dans cette entreprise[3]. Dans toute l'antiquité, on ne se sentait pas obligé envers les étrangers, ni surtout envers les ennemis. Jéhova, tant qu'il était exclusivement ou principalement regardé comme le Dieu national d'Israël, n'avait donc pas non plus, pensait-on, des obligations réelles envers les ennemis d'Israël.

Certains usages primitifs nous prouvent que si les anciens Israélites ne considéraient pas Dieu comme un pur esprit, ils ne savaient pas non plus l'adorer en esprit. Nous verrons plus loin le rôle prépondérant qui revenait au culte extérieur en Israël et particulièrement à l'arche sainte, dont la présence était iden-

[1] Gen. 3, 22; 11, 6 s. — [2] 22, 1 ss. 12; comp. Ex. 15, 25; 20, 20. — [3] 3, 18. 22; 11, 2 s.; 12, 35 s.

tifiée avec la présence de Jéhova lui-même. On possédait d'autres objets de culte auxquels on rattachait des idées superstitieuses. Les téraphim, que nous trouvons déjà dans la famille des patriarches[1], reparaissent dans la maison de David[2] et ailleurs, et les adorateurs de Jéhova leur attribuaient une grande valeur, ainsi qu'à d'autres statues et images saintes, parmi lesquelles il faut ranger l'éphod, mentionné en même temps et placé sur la même ligne[3]. L'adoration du serpent d'airain fut également maintenue longtemps en Israël et finalement rejetée comme de l'idolâtrie[4]; il en fut de même des images de veaux, confectionnées en l'honneur de Jéhova. Car c'est bien ainsi que ce dernier fait est présenté Ex. 32, 4 s. C'est assurément aussi en l'honneur de Jéhova que Jéroboam dressa les deux statues de veaux à Béthel et à Dan, bien que plus tard on n'ait voulu y voir qu'un acte d'idolâtrie[5].

Si ce que nous avons vu au commencement de ce paragraphe nous permet de dire que le premier commandement du décalogue peut être mosaïque, ce que nous venons de voir à la fin nous fait fortement douter que le second, qui défend absolument le culte des images, puisse remonter aussi haut. Car un David même avait des images sacrées dans sa maison et il s'en servait pour consulter Jéhova, ce qui serait inexplicable, si de son temps le deuxième commandement avait été une loi fondamentale de la religion d'Israël.

§ 4. L'ALLIANCE DE JÉHOVA AVEC ISRAËL

Au 15e chapitre de la Genèse, le document A raconte comment Jéhova traita alliance avec Abraham, le père des fidèles.

[1] Gen. 31, 19. 30 ss. — [2] 1 Sam. 19, 13. 16. — [3] Jug. 17, 5; 18, 14 ss. 30; 8, 27; Os. 3, 4; comp. Zach. 10, 2; 2 Rois 23, 24. — [4] Nomb. 21, 5 ss.; 2 Rois 18, 4. — [5] 1 Rois 12, 28 ss.; 2 Rois 10, 29; 17, 16; comp. Os. 8, 5 s.; 10, 5.

Il dit plus loin comment l'alliance entre Jéhova et le peuple d'Israël fut solennellement établie, par l'intermédiaire de Moïse, près du Sinaï[1]. Après avoir exposé ce point capital, d'une manière détaillée, d'après l'une de ses sources, il en parle une seconde fois, plus brièvement, d'après une autre source[2].

Il faut bien remarquer que nous avons ici des morceaux très anciens du document A, qui reposent peut-être sur des documents écrits encore plus anciens et en tout cas sur d'anciennes traditions. L'idée de l'alliance entre Jévoha et Israël remonte donc très-haut. Elle remonte certainement jusqu'à Moïse, le fondateur de la théocratie israélite, puisqu'on ne trouve dans la suite aucune époque où elle aurait pu naître[3]. Dans le livre des Juges et dans ceux de Samuel, même dans les plus anciens morceaux qu'ils renferment, comme le cantique de Débora, Jéhova est partout considéré comme le Dieu d'Israël, et Israël comme le peuple de Jéhova. Cette idée se trouve, dès l'origine, à la base de l'enseignement prophétique. Elle apparaît à chaque page de l'Ancien Testament. Nous devons donc, dans cette période déjà, indiquer en quoi consiste l'alliance de Jéhova avec Israël et quels en sont les caractères essentiels.

De la part de Jéhova, l'alliance avec Israël est une faveur purement gratuite, un acte libre et spontané. C'est Jéhova qui en prend l'initiative et non Israël. D'après le document A déjà, Dieu fait dire aux enfants d'Israël, au moment de traiter alliance avec eux, qu'il les prend d'entre tous les peuples de la terre pour en faire son peuple particulier, la terre tout entière lui appartenant[4]. Mais la gratuité de cette faveur est accentuée davantage encore dans le Deutéronome[5].

Les rapports établis entre Jéhova et le peuple d'Israël, par

[1] Ex. 19-24. — [2] 34, 10-28. — [3] Reuss, Gesch. § 69 ; Vatke, ouv. cité, p. 184 ss. 238. — [4] Ex. 19, 5. — [5] 4, 37 s. ; 7, 6-8 ; 8, 17 s. ; 10, 14 s.

suite de leur alliance, sont exprimés de différentes manières. Tout d'abord, ce peuple devient ainsi le peuple de Jéhova, sa propriété [1], son héritage [2], sur lequel il veut dominer en maître, en roi [3]. Œhler fait remarquer avec raison que si Jéhova, en traitant alliance avec Israël, demande qu'il soit un peuple saint et un royaume de sacrificateurs, cela implique la pensée que le peuple d'Israël doit être séparé de tous les autres peuples et qu'il doit lui être consacré, lui appartenir [4]. Des passages du document A et d'autres expriment cette pensée d'une manière très précise [5], et c'est bien là le sens essentiel du terme de sainteté, quand il est appliqué aux hommes et aux choses dans l'Ancien Testament [6]. Il convient aussi de citer la défense qui est faite au peuple d'Israël de traiter alliance avec les autres peuples [7].

Le rapport d'alliance entre Jéhova et Israël est ensuite considéré comme celui d'un père avec ses enfants. Jéhova est le père du peuple, en tant qu'il l'a conquis, formé, créé, ou qu'il en agira ainsi envers lui à l'avenir [8]. Il est souvent dit que Jéhova a enfanté son peuple, qu'il l'a formé et créé [9]. C'est ce qu'il a fait en tirant Israël, son fils, de la servitude d'Égypte [10], puis, après cet enfantement pénible, en le nourrissant et l'élevant [11]. En enfantant et en formant son peuple, Jéhova se l'est acquis comme un père acquiert son fils, un fils de prédilection, un fils premier-né [12].

Dans une troisième série de passages, le rapport qui existe

[1] Jug. 5, 11 ; Ex. 15, 16 ; 19, 5 s. ; 6, 7 ; Nomb. 16, 41 ; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18. — [2] Ex. 34, 9 ; 1 Sam. 10, 1 ; 2 Sam. 14, 16 ; 20, 19;21, 3 ; Mich. 7, 14. 18; Deut. 32, 9 ; 4, 20 ; 9, 26. 29, etc. — [3] Deut. 33, 5 ; Jug. 8, 23 ; 1 Sam. 8, 5-7 ; Mich. 2, 13; 4, 7 ; Es. 6, 5 ; 33, 22, etc. — [4] Ouv. cité, § 82. — [5] Ex. 19, 4-6 ; 22, 31 ; Lév. 20, 24-26 ; Deut. 7, 6 ; 14, 2; 26, 18 s. — [6] Baudissin, II, p. 40 ss. 61 ss. — [7] Ex. 23, 32 ; 34, 11 s. ; Deut. 7, 1 ss. — [8] Deut. 32, 6 ; Jér. 3, 4. 19 ; 31, 9 ; Es. 63, 16 ; 64, 7 ; Mal. 1, 6 ; 2, 10. — [9] Deut. 32, 18 ; Os. 8, 14 ; Es. 43, 1. 7. 15. 21 ; etc. — [10] Ex. 4, 22 s. ; Os. 11, 1 ; comp. 12, 10 ; 13, 4. — [11] Os. 11, 3 ; Es. 1, 2; 46, 3; Deut. 1, 31 ; 8, 5. — [12] Ex. 4, 22; Jér. 31, 9. 20; comp. Os. 2, 1.

entre Jéhova et Israël est comparé à l'union conjugale, Jéhova étant l'époux et Israël l'épouse, malheureusement bien souvent une épouse infidèle, que l'époux pouvait accuser d'infidélité, d'adultère, de prostitution, et qu'il avait le droit de répudier[1]. Dans de nombreux passages, l'idolâtrie, l'adoration des dieux étrangers, consistant à se donner à ces dieux et à être infidèle envers Jéhova, est traitée de prostitution[2].

Enfin, il est des passages où les Israélites sont appelés, individuellement, les serviteurs de Jéhova[3], et d'autres où Israël est considéré collectivement comme le serviteur du Dieu qui l'a choisi pour son peuple particulier[4]. Aussi Jéhova est-il généralement invoqué comme le Seigneur.

Les différents rapports établis entre Jéhova et Israël impliquent, du côté de Dieu, l'autorité, en tant que roi, père, époux et seigneur d'Israël; ils impliquent aussi son amour et sa fidélité. La condition d'Israël, en tant que peuple, fils, épouse et serviteur de Jéhova, implique, par contre, l'obéissance respectueuse, docile, soumise, ainsi que la reconnaissance, l'amour et la fidélité. Ces droits et ces obligations respectifs de Jéhova et de son peuple sont exprimés sous les formes les plus diverses; il en sera question dans la suite.

Puisque nous considérons les caractères essentiels de l'ancienne alliance, nous devons encore faire remarquer que cette alliance concerne le peuple d'Israël comme peuple. Les individus s'effacent à peu près complètement devant la nation. Rien de plus opposé au point de vue général de l'ancien Testament que notre individualisme moderne. On devenait membre de l'ancienne

[1] Os. 1-3; Jér, 2, 20; 3, 1. 8. 20; Ez. 16; 23; Es. 54, 5 s.; 62, 5. — [2] Ex. 34, 15 s.; Jug. 2, 17; Os. 4, 15; 5, 3 s.; 6, 10; 9, 1; Jér. 2, 23-25; 3, 8 ss.; 13, 27; etc. — [3] Deut. 32, 36. 43; Lév. 25, 42. 55; 1 Rois 8, 32. 36, etc. — [4] Jér. 30, 10; 46, 27 s.; Ez. 28, 25; 37, 25; Es. 41, 8 s.; 42, 19; 43, 10, etc.

alliance, non par une adhésion personnelle, mais par la naissance, par la descendance des pères, et par la circoncision. Ce sacrement primordial de l'ancienne alliance n'étant conféré qu'aux enfants mâles, il implique évidemment un privilège des hommes sur les femmes : le véritable Israël est formé par le sexe fort. Aux pères de famille revient le rôle principal. Pour qu'une famille fût israélite, l'essentiel était que son chef le fût. Ses autres membres n'occupaient qu'un rang secondaire sous tous les rapports et aussi sous le rapport religieux.

L'individualisme obtient pourtant en partie satisfaction par les conditions et les obligations que tout Israélite devait remplir pour avoir part aux bienfaits de l'alliance, aux privilèges accordés par Jéhova à son peuple. Ces conditions et obligations, que le peuple d'Israël dut s'engager à remplir fidèlement, lorsque Jéhova traita alliance avec lui[1], nous aurons à les considérer de plus près dans différentes parties de notre travail.

Il résulte de ce que nous venons de voir qu'on a eu raison de dire que l'alliance entre Jéhova et Israël est un contrat synallagmatique, qu'elle implique des obligations réciproques entre les deux parties contractantes, la fidélité de la part de Dieu, qui choisit son peuple par pure grâce, aussi bien que de la part du peuple, gratuitement choisi. De là la base essentiellement morale de l'ancienne alliance et sa supériorité sur toutes les autres religions de l'antiquité. Aussi cette alliance, malgré son particularisme et toutes les imperfections qui s'y rattachent, se prêtait à un développement remarquable et pouvait aboutir à la nouvelle alliance, fondée par l'Évangile.

[1] Ex. 19, 5-8 ; 24, 3. 7.

§ 5. LA VIE MORALE

Si nous voulons décrire l'idéal moral qu'on s'était formé en Israël, dans notre période, nous pouvons nous laisser guider par la plus ancienne législation. Mais nous pouvons aussi considérer les grandes figures, passablement idéalisées, de l'époque patriarcale et des époques suivantes, telles que nous les présentent les plus anciens documents; car elles portent visiblement l'empreinte des anciennes mœurs israélites, elles en sont comme le reflet.

Le portrait le plus complet de l'époque patriarcale est celui d'Abraham. On se plaisait évidemment à attribuer à ce père du peuple d'Israël, avec lequel Dieu traita la première alliance particulière, toutes les vertus d'un véritable Israélite. Abraham, est-il dit, observait tous les commandements de Dieu[1], il ordonnait à sa maison de garder la voie de Jéhova, de pratiquer la justice[2]. Il est un vrai modèle de confiance en Dieu et d'obéissance envers lui[3]. Dans ses rapports avec ses semblables, il montre un esprit de paix, de charité et de désintéressement[4]; il fait preuve de courage, quand il s'agit de secourir un frère[5]; il exerce l'hospitalité envers les étrangers[6]; il témoigne de la compassion envers les habitants de Sodome et de Gomorrhe, menacés de destruction[7].

A côté d'Abraham, c'est David qui est la figure la plus idéale de l'Ancien Testament, le modèle des rois selon le cœur de Dieu, le type du Messie, du roi accompli de l'ère glorieuse des derniers temps. Comme jeune homme déjà, il paraît animé de la

[1] Gen. 26. 5. — [2] 18, 19. — [3] 12, 1 ss.; 15, 6; 22, 1 ss. — [4] Gen. 13, 7-9; comp. 14, 21-24. — [5] 14, 13 ss. — [6] 18, 2 ss.; comp. 19, 1 ss. — [7] 18, 23 ss.

plus entière confiance en Dieu[1]. Il est soumis à Jéhova et rempli d'un véritable esprit de prière[2]. Il se montre repentant après ses fautes[3] et reconnaissant pour les bienfaits de Dieu[4]. Il est pénétré d'une amitié tendre et fidèle pour Jonathan[5]. Il fait preuve de générosité envers Saül, son ennemi, et de respect envers l'oint de Jéhova[6]. C'est avec la plus profonde tristesse qu'il apprend la mort de son fils rebelle[7], ou qu'il voit le peuple châtié à cause de lui[8]. Il inspire à ses soldats l'esprit d'équité[9].

Cet idéal moral des anciens Israélites est pourtant loin d'être parfait. Les patriarches usent de mensonge envers l'étranger comme d'une chose licite[10]. La polygamie n'est pas considérée comme un mal[11], ni l'intempérance dans le manger et le boire comme un vice[12]. Une grande licence de mœurs est tolérée[13]. On se conduit d'une manière barbare dans la guerre et en général envers des adversaires, comme le prouve l'exemple de David lui-même[14]. Le suicide ne paraît pas blâmable[15].

Malgré la polygamie, qui régnait librement, le mariage était entouré d'un profond respect[16] et la femme était grandement honorée ; il suffit de rappeler que, dès la haute antiquité, on trouve des prophétesses en Israël[17]. D'après Gen. 24, les rapports entre maîtres et serviteurs étaient excellents.

Passons maintenant aux plus anciens morceaux législatifs,

[1] 1 Sam. 17, 34 ss. 45 ss. — [2] 2 Sam. 7 ; 15, 25 s. ; 16, 11 ; 24, 14. — [3] 12, 1-23 ; 24, 10 ss. 17. — [4] Chap. 22. — [5] 1 Sam. 18, 3 ; 20, 8. 16. 42 ; 23, 16-18 ; 2 Sam. 1, 26. — [6] 1 Sam. 24 ; 26. — [7] 2 Sam. 19, 1 ss. — [8] 24, 17. — [9] 1 Sam. 30, 21-25. — [10] Gen. 12, 12 ss. ; 20, 1 ss. ; 26, 7 ss. ; comp. 27, 6 ss. — [11] Gen. 16 ; 22, 24 ; 25, 6 ; 26, 34 ; 28, 9 ; 29 s. ; 36, 2. 12 ; Jug. 8, 30. — [12] Gen. 9, 21. 24 ; 43, 34 ; 2 Sam. 11, 13. — [13] Gen. 38, 15 ss. ; Jug. 16, 1. 4 ; comp. 11, 1. — [14] 1, 6 ; 3, 20-22 ; 4, 17 ss ; 5, 24 ss. ; 8, 16 s. ; 9, 5. 49 ; 12, 6 ; 18, 27 s. ; 21, 10 s. ; 1 Sam. 25, 10-13. 34. 39 ; 27, 9 ss. ; 2 Sam. 3, 27 ; 8, 2 ; 12, 31 ; 1 Rois 2, 5 s. 8 s. ; 11, 15 s. — [15] Jug. 9, 54 ; 16, 29 ss. ; 1 Sam. 31, 4 ss. ; 2 Sam. 17, 23. — [16] Gen. 12, 16 ss. ; 20, 3 ss. ; 26, 10 s. — [17] Jug. 4, 4 ; Ex. 15, 20 ; 2 Rois 22, 14.

qui sont Ex. 20-23 et 34, 11-26. En tête du premier se trouve le décalogue, reproduit avec quelques variantes Deut. 5. Il doit remonter bien haut, du moins dans sa teneur primitive. On obtient celle-ci approximativement, en retranchant les parties qui diffèrent dans les deux rédactions et qui apparaissent clairement comme des additions postérieures. Le décalogue est loin de renfermer toute la morale chrétienne que certains catéchismes modernes en tirent. Mais même pris au sens littéral, c'est un morceau admirable pour l'époque à laquelle il remonte. Ses ordonnances sont souvent reproduites ailleurs, dans l'Ancien Testament, ce qui prouve bien que nous nous trouvons ici en face des lois fondamentales d'Israël.

Jéhova, après avoir rappelé au peuple d'Israël qu'il est son Dieu et qu'il l'a délivré de la servitude d'Égypte, lui défend d'adorer d'autres dieux à côté de lui[1]. C'est là la loi capitale de l'ancienne alliance. Il ressort de tout l'Ancien Testament que la plus grande infidélité qu'Israël pût commettre, c'était d'abandonner Jéhova, pour s'adonner à l'idôlatrie. Le décalogue défend, en second lieu, de faire des images pour les adorer[2]. Vient ensuite la défense de proférer le saint nom de Jéhova, en prêtant un faux serment, ou d'en faire un mauvais usage quelconque[3]. Ces trois défenses sont suivies de deux commandements positifs : l'un ordonne de sanctifier le sabbat, le jour férié par excellence, de le tenir pour saint, distinct des autres jours, et de ne pas s'y livrer à des travaux manuels[4]; l'autre commande d'honorer père et mère[5]. La place assignée à ce commandement, immédiatement après les devoirs envers Dieu, en montre l'importance. Le reste du décalogue ne comprend qu'une série de défenses. La première est celle du meurtre[6], la vie étant, au point de vue

[1] Ex. 20, 2 s. — [2] V. 4 s. — [3] V. 7; voy. Dillmann. — [4] V. 8 ss. — [5] V. 12. — [6] V. 13.

israélite, le plus précieux des biens. Après la vie, l'homme n'a pas de plus grand bien que sa femme[1]. C'est pourquoi la défense du meurtre est suivie de celle de l'adultère[2]. Puis vient la défense du vol, la défense de porter la main sur la propriété du prochain[3]. S'il ne faut pas attenter à la vie ou à la propriété du prochain par des actes, il ne faut pas davantage le faire par des paroles. De là la défense du faux témoignage, en cas de procès[4]. Enfin, comme les mauvaises paroles et actions procèdent de mauvais désirs, ceux-ci sont défendus en dernier lieu[5]. Car, contrairement à ce qu'on a souvent prétendu depuis Luther, il est bien question ici de convoitise et non pas simplement de moyens extérieurs, mais détournés, pour s'emparer du bien d'autrui[6].

C'est avec raison qu'on a divisé le décalogue en devoirs de piété, envers Dieu et envers les parents, et en devoirs de probité, envers le prochain. Tout le morceau est admirablement conçu. Il commence par les devoirs les plus élevés, ceux envers Dieu, il mentionne ensuite les devoirs envers les parents et termine par ceux envers les autres hommes. Dans cette dernière série, le devoir envers la vie, envers le bien le plus précieux, se trouve placé en tête, comme l'est dans la première série le devoir fondamental envers Dieu. La vie et la femme méritent d'être mentionnées spécialement, et c'est après elles seulement que viennent les autres biens. Il y a aussi une gradation admirable en ceci, que les mauvaises actions envers le prochain sont d'abord défendues, puis les mauvaises paroles, enfin les mauvais désirs.

Il n'est pas nécessaire de passer en revue toutes les autres lois du document A mentionnées tout à l'heure. Chacun peut

[1] Comp. Gen. 2, 23 s. — [2] Ex. 20, 14. — [3] V. 15. — [4] V. 16. — [5] V. 17. — [6] Voy. Dillmann.

faire cette étude lui-même. Celui qui lira attentivement toute cette législation primitive d'Israël, remarquera qu'elle est très simple, qu'elle recommande surtout, comme le décalogue, dont elle n'est en partie que le développement, les principaux devoirs envers Dieu et envers le prochain. Les lois cérémonielles n'y sont ni nombreuses ni compliquées. Ce sont les lois humanitaires qui y prédominent. Cette législation va jusqu'à recommander la bienfaisance envers l'ennemi[1]; la loi du talion qu'elle proclame[2] est une loi juridique, non une règle de conduite pour la vie privée. Elle recommande également la justice envers l'étranger, la charité envers le pauvre, l'équité et la douceur envers l'esclave et les domestiques[3], et même des égards envers les animaux[4].

§ 6. LE CULTE

I. Les lieux de culte.

Primitivement, il existait une grande liberté en Israël au sujet des lieux de culte. Aussi les plus anciens documents du Pentateuque nous disent-ils que les patriarches élevaient des autels, pour sacrifier à Dieu et pour l'invoquer, partout où ils se trouvaient[5]. Moïse et Josué suivirent cet usage[6]. A l'époque des juges, les enfants d'Israël offrent des sacrifices à Bokim[7]; Gédéon bâtit à Jéhova un autel à Ophra[8]; il lui offre un sacrifice sur un rocher[9]; Manoah agit de même[10]; Mica possède un sanctuaire de famille[11]. A la même époque, nous trouvons

[1] Ex. 23, 4 s. — [2] 21, 23-25. — [3] 20, 10; 21, 1-11; 22, 21-27; 23, 6. 9. 11 s. — [4] 20, 10; 23, 11 s. — [5] Gen. 8, 20; 12, 7 s.; 13, 3 s. 18; 21, 33; 22, 9. 13; 26, 25; 28, 18-22; 33, 20; 35, 1-3. 7; 46, 1. — [6] Ex. 17, 15; 18, 12; 24, 4; Deut. 27, 4 ss.; Jos. 8, 30 s.; 24, 1. 25 s. — [7] Jug. 2, 5. — [8] 6, 24. — [9] V. 25 ss. — [10] 13, 19. — [11] 17, 5. 10-13.

des lieux saints à Mitspa[1], à Silo[2], à Béthel[3], à Guibea[4]. Samuel offre des sacrifices à la fois à Mitspa, à Rama, à Guilgal, à Bethléhem[5]. Saül élève des autels et offre des sacrifices en différents endroits[6]. Dans la suite, jusqu'à la construction du temple de Salomon, ces mêmes lieux saints et d'autres servent à la célébration du culte de Jéhova, David et Salomon suivant à cet égard l'usage traditionnel[7].

Dans quelques-uns des passages cités, les lieux de culte sont appelés des *hauts lieux*. C'étaient en effet des endroits élevés, soit naturellement, soit artificiellement, tels qu'on les retrouve parmi les peuples sémitiques en général[8]. Ce culte des hauts lieux se maintient même après la construction du temple, sous les rois les plus fidèles[9]. Le prophète Élie rétablit l'autel du mont Carmel et y offre des sacrifices[10]. Il se plaint qu'on ait détruit les nombreux autels qui étaient consacrés à Jéhova dans le pays[11]. Élisée permet à Naaman d'emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin d'y élever un autel et d'y offrir des sacrifices à Jéhova[12]. Ésaïe exprime l'espoir que, dans la suite des temps, les Égyptiens se convertiront à Jéhova et qu'ils lui élèveront un autel dans leur pays, pour lui offrir des sacrifices[13].

Il est donc certain qu'en Israël la multiplicité des lieux de culte était longtemps parfaitement légale ou orthodoxe, comme nous dirions aujourd'hui, puisque les rois les plus fidèles et même les prophètes l'approuvaient. Le jugement défavorable

[1] Jug. 11, 11; 20, 1; 21, 1. 5. 8; 1 Sam. 7, 5 ss.; 10, 17 ss. — [2] Jug. 18, 31; 21, 19; 1 Sam. 1-4. — [3] Jug. 20, 18. 23. 26 s.; 21. 2. 4; 1 Sam. 10, 3. — [4] 1 Sam. 10, 5. — [5] 7, 9. 17; 9, 12 s.; 10, 8; 11, 14 s.; 16, 4 s.; comp. 15, 33. — [6] 13, 9 s.; 14, 34 s. — [7] 1 Sam. 15, 21; 20, 6. 28 s.; 21, 1 ss.; 22, 9 ss.; 2 Sam. 5, 3; 15, 7 ss.; 21, 6. 9; 24, 18. 25; 1 Rois 1, 9; 3, 2 ss. — [8] Baudissin, ouv. cité, II, p. 232 ss. — [9] 1 Rois 15, 14; 22, 44; 2 Rois 12, 3; 14, 4; 15, 4. 34 s. — [10] 1 Rois 18, 30 ss. — [11] 19, 10. 14. — [12] 2 Rois 5, 17. — [13] Es. 19, 18 ss.; comp. Soph. 2, 11.

que nous trouvons à cet égard dans les livres des Rois et dans les Chroniques ne saurait nous induire en erreur ; ce jugement est dicté par un point de vue que nous rencontrons plus tard. Cette liberté d'établir des lieux de culte en divers endroits à la fois, est même consacrée par la plus ancienne législation, qui fait dire à Jéhova que partout où sera invoqué son nom, on devra élever des autels en pierres brutes, pour lui offrir des sacrifices [1]. On a essayé de mettre cette prescription d'accord avec la législation postérieure, qui ordonne une centralisation absolue du culte, en soutenant qu'il est question, dans le passage cité, des différents endroits où le sanctuaire portatif et son autel, dont parle cette législation, seraient successivement établis. Mais cet autel est en bois et garni d'airain [2] ; tandis que notre passage parle d'un autel en pierres et admet qu'un pareil autel puisse être élevé en plusieurs endroits à la fois. Le meilleur commentaire de ce texte est l'usage qui existait en Israël jusque vers l'exil, tel que nous l'avons constaté. C'est évidemment cet ancien usage qui est le plus conforme à l'esprit du mosaïsme, et non la centralisation du culte, ordonnée pour la première fois dans le Deutéronome. La liberté primitive touchant les lieux de culte était d'ailleurs très naturelle et légitime, puisqu'elle répondait à un besoin religieux réel. Éwald a pu rapprocher avec quelque raison Ex. 20, 24 s., qui consacre cet ancien usage, de la promesse évangélique : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux [3] ».

La centralisation absolue du culte, qui fut légalement sanctionnée dans la période suivante, a du reste des racines dans l'histoire la plus ancienne d'Israël. D'après le document A, il y avait déjà au désert un tabernacle central [4]. C'était une tente qui

[1] Ex. 20, 24 s. — [2] 27, 1 s. ; 38, 30 ; 39, 39. — [3] Alterthümer des Volkes Israel, p. 125 s. — [4] Ex. 33, 7 ss. ; 34, 34 s. ; Nomb. 12, 5. 10.

abritait l'arche de l'alliance, dont l'existence, dès cette époque, est constatée par le même document[1]. Du temps des juges, nous trouvons l'arche à Béthel et à Silo[2]. Dans les guerres difficiles, les Israélites l'emportaient dans leur camp, pour que Jéhova, présent au milieu de l'armée, pût mieux leur prêter son secours[3]. Partout où se trouvait l'arche, on pouvait offrir des sacrifices à Jéhova[4]. Devant elle, on priait Dieu[5]. Lorsque David voulut établir un sanctuaire national à Jérusalem, il sentit la nécessité d'y transporter l'arche sainte[6], et le temple de Salomon lui-même n'obtint son caractère sacré et national que par sa présence[7]. D'après ce que nous venons de voir, l'arche de l'alliance servait donc de point de ralliement à tout Israël, depuis Moïse. Les législations postérieures pouvaient s'appuyer sur ce fait pour présenter la centralisation du culte comme mosaïque.

II. Le sacerdoce.

La même liberté qui existait primitivement pour les lieux de culte, existait aussi pour le sacerdoce. Voici en effet ce que nous apprend à ce sujet l'ancienne littérature hébraïque.

D'après le document A, c'est le père de famille qui exerce les fonctions sacerdotales, parmi les premiers hommes et à l'époque des patriarches[8]. Moïse aussi remplit ces fonctions[9]. Pour offrir les sacrifices, lors de l'établissement de l'alliance avec Jéhova, il se fait assister par de jeunes gens choisis parmi les enfants d'Israël[10], et probablement dans toutes les tribus. Ces usages

[1] Nomb. 10, 33-36; 14, 44; Deut. 10, 8; Jos. 3 s.; 6; 7, 6. — [2] Jug. 20, 26 s.; 1 Sam. 3, 3; 4, 3 s. — [3] 1 Sam. 4; 14, 18; 2 Sam. 11, 11; comp. 15, 24. — [4] 1 Sam. 6, 14 ss.; 2 Sam. 6, 13. 17; 1 Rois 8, 5. — [5] Jos. 7, 6 ss. — [6] 2 Sam. 6. — [7] 1 Rois 8, 1 ss. — [8] Gen. 4, 3 s.; 8, 20; 12, 7 s.; 13, 4. 18; 15, 9; 22, 1 ss.; 26, 25; 35, 1 ss.; 46, 1. — [9] Ex. 24, 6-8; comp. 17, 15. — [10] 24, 4 s.

libres se maintiennent dans la suite. Gédéon et Manoah offrent des sacrifices à Jéhova [1], et Saül agit de même [2]. Lorsque David fait transporter l'arche sainte à Jérusalem, il porte le vêtement sacerdotal, il offre des sacrifices et bénit le peuple [3]. Salomon remplit également des fonctions sacerdotales [4], ainsi que le prophète Élie [5]. Jéroboam et Achaz, en les exerçant à leur tour [6], ne font donc rien d'illégal, au point de vue traditionnel. Si le rédacteur des livres des Rois les en blâme, c'est qu'il se place au point de vue postérieur de la législation deutéronomique, qui condamne tout sacerdoce non lévitique, comme nous le verrons plus loin.

Mais le sacerdoce universel n'existait pas seulement de fait en Israël, à l'origine, il est érigé en principe dans un passage du document A. Nous lisons en effet, Ex. 19, 6, qu'en établissant son alliance avec les enfants d'Israël, Jéhova leur fit dire : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte». Tous les Israélites devaient donc être des serviteurs consacrés à Jéhova, ayant libre accès auprès de lui [7].

De bonne heure pourtant, on trouve des prêtres en Israël, comme chez tous les peuples de l'antiquité. Mais primitivement le sacerdoce ne forme pas une caste à part, il n'est pas le privilège d'une seule famille. Le document A parle de Melchisédek, prêtre du Dieu très-haut, dont Abraham reconnaît l'autorité [8], du prêtre de Madian, Jéthro, dont le sacerdoce est admis par Aaron et par les anciens d'Israël [9], et de prêtres israélites [10]. Ces derniers appartiennent-ils à la tribu de Lévi? Rien ne l'indique. Il faut au contraire remarquer que les documents du Pentateuque qui parlent de l'institution du sacerdoce lévitique, placent

[1] Jug. 6, 20 ss.; 13, 16 ss. — [2] 1 Sam. 13, 9 ss.; comp. 14, 34 s. — [3] 2 Sam. 6. — [4] 1 Rois 3, 4; 8, 14. 54 ss. 62 ss.; 9, 25; 10, 5. — [5] 18, 22 ss. 30 ss. — [6] 12, 32-13, 1 ss.; 2 Rois 16, 12 s. — [7] Voy. Dillmann, au passage cité. — [8] Gen. 14, 18-20. — [9] Ex. 2, 16; 3, 1; 18, 12. — [10] 19, 22. 24.

cette institution plus tard. Dans le livre des Juges, un homme éphraïmite consacre son fils pour être prêtre auprès de son sanctuaire privé [1]. Il le remplace ensuite, quand l'occasion s'en présente, par un lévite, qu'il consacre aussi lui-même aux fonctions sacerdotales [2]; mais ce lévite n'appartient pas à la tribu sainte, il n'est lévite que par ses fonctions, puisqu'il est dit expressément qu'il était de la famille de Juda [3]. Quand l'arche sainte est ramenée du pays des Philistins et déposée à Kiriath-Jearim, dans la maison d'Abinadab, les gens de l'endroit consacrent le fils de ce dernier pour la garder [4]. Samuel est voué dès son enfance au service du sanctuaire [5], et il remplit plus tard les fonctions de sacrificateur [6], bien qu'il n'appartienne pas à une famille sacerdotale ni à la tribu de Lévi [7], comme on l'a prétendu ultérieurement, pour justifier sa prêtrise au point de vue postérieur [8]. Nous trouvons d'autres prêtres qui ne sont pas Lévites : un Jaïrite [9], un fils de Nathan, le prophète [10], même des fils de David [11]. Il y a des traducteurs, il est vrai, qui, dans les trois derniers cas, transforment les prêtres en officiers ou en ministres d'État, mais c'est une erreur. Quand Jéroboam institua des prêtres qui n'étaient pas Lévites [12], il suivit donc simplement l'ancien usage, sanctionné par les théocrates les plus fidèles.

Si primitivement tout Israélite pouvait devenir prêtre de Jéhova, nous constatons pourtant de bonne heure la tendance à attribuer le sacerdoce de préférence à la tribu de Lévi. Le document A déjà raconte que les fils de Lévi furent consacrés d'une manière spéciale au service de Jéhova par le massacre

[1] 17, 1-5. — [2] V. 10. 12 s. — [3] 17, 7. — [4] 1 Sam. 7, 1. — [5] Chap. 1 ss. — [6] 7, 9 s.; 9, 12 s.; 10, 8; 16, 5. — [7] 1, 1; 2, 19. — [8] 1 Chron. 6, 28. 33. — [9] 2 Sam. 20, 26; comp. Nomb. 32, 41; Deut. 3, 14; Jug. 10, 3 ss. — [10] 1 Rois 4, 5. — [11] 2 Sam. 8, 18. — [12] 1 Rois 12, 31; 13, 33; comp. 2 Rois 17, 32.

qu'ils firent, sur l'ordre de Moïse, parmi les Israélites qui avaient adoré le veau d'or[1]. D'après un autre passage du même document, mais qui est évidemment emprunté à une source différente, la tribu de Lévi ne fut mise à part pour le service de Jéhova qu'après la mort d'Aaron[2]. Sans doute, le vieux cantique, Gen. 49, ne parle pas favorablement de Lévi[3], probablement parce qu'il fut composé à une époque où la tribu de Lévi ne jouait pas encore un grand rôle; mais un autre cantique, d'une époque plus récente, quoique relativement ancienne, parle favorablement de cette tribu et lui attribue formellement le sacerdoce[4], comme le fait aussi 1 Sam. 2, 27 ss. Dès l'époque des juges, nous voyons des Lévites, et plus particulièrement des descendants de Moïse et d'Aaron, occuper les fonctions sacerdotales auprès de certains sanctuaires[5]. Il ressort de 1 Sam. 2, 27 ss. que le prêtre Éli appartenait à la tribu de Lévi. Nous voyons, en outre, que le prêtre Achija, qui se trouve auprès de Saül[6], la nombreuse famille sacerdotale de Nob[7], Abiathar et Tsadok, les principaux prêtres de David[8], descendaient tous d'Éli par Achitub[9], et qu'ils étaient par conséquent tous de la tribu de Lévi. Comme Salomon destitua Abiathar[10], mais conserva Tsadok à son service[11], et que les descendants de ce dernier exerçaient encore le sacerdoce à Jérusalem à l'époque de l'exil, on peut admettre que ce sont les Lévites qui, à partir de David, exerçaient principalement le sacerdoce à Jérusalem. Certaines voix contestent, à la vérité, que Tsadok soit un descendant d'Éli et, par suite, d'Aaron et de Lévi[12].

[1] Ex. 32, 26-29; comp. Gen. 34, 25 s. — [2] Deut. 10, 6-9. — [3] Gen. 49, 5 ss. — [4] Deut. 33, 8-11. — [5] Jug. 18, 30 s.; 20, 26-28. — [6] 1 Sam. 14, 18. — [7] 21, 1 ss.; 22, 9 ss. — [8] 2 Sam. 8, 17; 15, 24 ss. 35 s.; 17, 15; 19, 11 ss.; 20, 25; 1 Rois 1, 7 ss. — [9] 1 Sam. 14, 3; 22, 20; 2 Sam. 8, 17. — [10] 1 Rois 2, 26 s. — [11] 2, 35. — [12] Vatke, Bibl. Theol., p. 344 s.; Wellhausen, ouv. cité, p. 128 s.

III. Les fêtes religieuses.

1° *Le sabbat*. Il est un passage du document A où l'existence du sabbat est présupposée avant la promulgation de la loi[1]. La plus ancienne législation et le décalogue lui-même en recommandent déjà l'observation[2]. Le sabbat est peut-être le jour férié le plus ancien des Hébreux. Il était en tout cas dès l'antiquité et il est resté dans la suite le jour férié par excellence. Reuss dit à ce sujet : «Nul doute que la notion de la semaine, avec son jour férié, ne remonte à la plus haute antiquité. Nous n'hésitons pas davantage à lui reconnaître une origine astronomique, c'est-à-dire à la mettre en rapport avec ce que les anciens peuples appelaient les sept planètes[3].» Dillmann s'exprime dans le même sens ; il pense toutefois, avec d'autres, que les quatre phases de la lune pourraient avoir donné l'origine de la semaine[4], ce que Reuss ne trouve pas impossible, mais insuffisant, «vu la vraie durée astronomique du mois, qui est de 29 jours et demi».

Ce caractère primitif du sabbat n'apparaît cependant plus dans la littérature hébraïque. D'après tout l'Ancien Testament, le sabbat est essentiellement un jour de repos. Cela est clairement exprimé dans les différentes législations du Pentateuque, la plus ancienne y comprise[5], et cela est conforme au mot sabbat, qui veut dire repos. Le sabbat n'aura toutefois reçu cette signification que lorsque les Israélites cessèrent d'être des pâtres nomades, pour devenir un peuple agricole. Car «le pâtre ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là, quoique ce soit lui, sans doute, qui le premier ait observé les astres et distingué les étoiles fixes et les planètes. Son bétail a besoin de surveillance

[1] Ex. 16, 27-30. — [2] 20, 8 ss.; 23, 12; 34, 21. — [3] Histoire sainte, I, p. 121; comp. Gesch. § 71. — [4] Voy. à Ex. 20, 8 ss. — [5] Ex. 20, 10; 23, 12; 34, 21; 21, 13 ss.; Deut. 5, 14.

et de nourriture et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades[1] ».

Ce que les anciens documents accentuent le plus, c'est le côté humanitaire du sabbat. Son but principal est de procurer le repos aux esclaves et aux animaux domestiques[2]. Dans le Deutéronome encore, nous trouvons ce même point de vue. Le sabbat y est rattaché au souvenir de la délivrance de l'esclavage d'Égypte; mais la pensée évidente du deutéronomiste est celle-ci: Israël doit se souvenir qu'il a été esclave en Égypte et que Jéhova l'a délivré, afin d'accorder, en ce jour, le repos à ses esclaves comme à lui-même[3].

2° *La nouvelle lune*. Les jours de nouvelle lune paraissent avoir été fériés en Israël, dès une haute antiquité. Nous voyons qu'à chaque nouvelle lune Saül invitait à sa table ses principaux serviteurs[4]. Ces repas avaient évidemment un caractère religieux, puisqu'une impureté lévitique pouvait en exclure[5]. Nous voyons en outre que, déjà chez les anciens prophètes et toujours dans la suite, la nouvelle lune est placée sur la même ligne que le sabbat et d'autres fêtes[6].

La fête de la nouvelle lune est évidemment une fête astronomique. Les Israélites n'ont pas su lui imprimer un caractère théocratique, comme ils l'ont fait pour d'autres fêtes empruntées primitivement à la nature. Les anciennes législations n'en disent même rien du tout. Comme l'existence de cette fête en Israël remonte cependant très haut, il est probable qu'elle repose uniquement, comme d'autres institutions et actes religieux,

[1] Reuss, Histoire sainte, I, p. 122. — [2] Ex. 23, 10; 34, 21; comp. 20, 10. — [3] Deut. 5, 14 s.; comp. 15, 15. — [4] 1 Sam. 20, 5. 18. 24. — [5] V. 26. — [6] Am. 8, 5; Os. 2, 13 Es. 1, 13 s.; Ez. 45, 17; 46, 1. 3; Es. 66, 23; 2 Rois 4, 23, etc.

sur l'usage de l'antiquité en général; car chez beaucoup d'autres peuples la nouvelle lune était célébrée par une grande fête[1].

En Israël, les jours de nouvelle lune étaient des jours de repos[2], où le peuple se réunissait auprès du sanctuaire[3] et où il allait de préférence consulter les prophètes[4]. Cela nous explique pourquoi les discours prophétiques furent quelquefois inspirés et prononcés en ces jours[5].

3° *Les trois fêtes de pèlerinage.* Le document A ordonne la célébration de trois fêtes annuelles : la fête de pâque ou des pains sans levain, celle des semaines ou des prémices de la moisson et celle de la récolte, à la fin de l'année; elles sont aussi appelées fêtes de pèlerinage, parce que, à chacune d'elles, tout Israélite mâle devait se rendre au sanctuaire pour se présenter devant Jéhova[6]. C'est à l'occasion de ces solennités que Salomon offrait trois fois par an des sacrifices à Dieu[7]. C'est probablement aussi à l'une de ces fêtes que le père de Samuel montait chaque année à Silo, pour adorer Jéhova et pour lui offrir des sacrifices[8], et que la famille de David faisait un sacrifice à Bethléhem[9]. On voit par d'autres passages que, dès la haute antiquité, les Israélites avaient l'habitude de célébrer, en l'honneur de Jéhova, des fêtes, qui paraissent avoir été principalement des jours de réjouissance populaire[10]. Comme le document A, le Deutéronome mentionne ensemble les trois fêtes de pèlerinage[11].

a. *La fête de pâque et des pains sans levain*, présentée dans l'Ancien Testament comme une seule et même fête, est sûrement

[1] Bibel-Lexikon de Schenkel, IV, p. 322; Handwörterbuch de Riehm, p. 431. 1077. — [2] Am. 8. 5. — [3] Es. 1, 13 s.; Ez. 46, 1. 3; Es. 66, 23. — [4] 2 Rois 4, 23. — [5] Ez. 26, 1; 29, 17; 31, 1; 32, 1; Ag. 1, 1. — [6] Ex. 23, 14-17; 34, 18. 22-24. — [7] 1 Rois 9, 25; comp. 2 Chron. 8, 13. — [8] 1 Sam. 1, 3. 7. 21. — [9] 20, 6. 29. — [10] Ex. 5, 1; 10, 9; 32, 5 s. 19; Jug. 21, 19 ss.; 1 Rois 12, 32 s.; Am. 5, 21; 8, 10; Os. 2, 13; 9, 5; Es. 1, 14; 29, 1; 30, 29; 33, 20. — [11] Chap. 16.

une combinaison de deux fêtes différentes, l'une agricole et l'autre théocratique. Il est même très probable que primitivement cette fête avait aussi un sens astronomique, qu'elle était la fête du printemps, qu'on trouve chez la plupart des peuples de l'antiquité[1]. Ce dernier caractère de la fête de pâque est déjà complètement effacé dans la littérature hébraïque, tandis que son caractère agricole apparaît encore dans quelques passages, surtout Lév. 23, 9-14 ss. Ici, l'offrande des prémices de la moisson se combine avec la pâque, et cette offrande est placée dans un rapport intime avec la fête qui doit être célébrée sept semaines plus tard, à la fin de la moisson. Ce rapport entre les deux fêtes perce aussi Deut. 16, 9, où l'on voit que la première coïncide avec le moment où l'on met la faucille à la moisson. L'usage de manger des pains sans levain pendant sept jours, qui a donné le nom à la fête, tel qu'on le trouve dans les plus anciens morceaux législatifs[2], semble également provenir du rapport de cette fête avec le commencement de la moisson[3].

La fête des pains sans levain est combinée avec la fête de pâque; mais, dans tous nos documents, le caractère agricole de la première est presque entièrement effacé par le caractère théocratique de la seconde. Le terme de *pésach*, que nous traduisons par pâque, signifie passage. Le document A le connaît déjà[4]. Il déclare que la pâque est célébrée en l'honneur de Jéhova, qui passa par-dessus les maisons des enfants d'Israël et les sauva, lorsqu'il frappa l'Égypte[5]. Cette explication se trouve reproduite dans le document C[6]. Le document A déjà combine la pâque avec la fête des pains sans levain, en disant que les Israélites

[1] Dillmann, Bibel-Lexikon, II, p. 269; le même, Exodus u. Leviticus, p. 581; Handwörterbuch, p. 431 s. 1139 s.; Reuss, Histoire sainte, I, p. 164; le même, à Ex. 12, 2 et Gesch. § 58. 289. — [2] Ex. 23, 15; 34, 18. — [3] Dillmann, à Ex. 12, 20; le même, Bibel-Lexikon IV, p. 387 ss. — [4] Ex. 34, 25. — [5] 12, 27. — [6] V. 11-13.

durent quitter l'Égypte d'une manière si précipitée qu'ils emportèrent leur pâte avant qu'elle fût levée et en firent des gâteaux à la première station[1]. Cette explication n'est guère naturelle. Nous voyons d'ailleurs par Ex. 12, 8 (document C), que Moïse ordonna d'avance de manger la pâque avec des pains sans levain. Il faut donc chercher la raison de cet usage dans le caractère agricole de la fête, ou admettre que la fermentation était tenue par les Israélites pour quelque chose d'impur[2]. Dans le dernier cas, on s'expliquerait parfaitement la recommandation instante de ne point user de levain pendant la durée de la fête[3] et la défense sévère d'offrir le sang du sacrifice avec du pain fermenté[4]. Ce qui a sans doute contribué à l'identification des deux fêtes, c'est que tous les documents du Pentateuque placent la sortie d'Égypte au premier mois de l'année, au mois des épis[5], où tombait la fête d'inauguration de la moisson et la fête du printemps[6].

Cette fête ainsi combinée, le document A ordonne qu'on la célèbre tous les ans, pour perpétuer le souvenir de la sortie d'Égypte, en mangeant, pendant sept jours, du pain sans levain et en faisant, le septième jour, une fête particulière en l'honneur de Jéhova[7]. Il ordonne aussi que tout Israélite mâle se présente devant Dieu avec des sacrifices, parmi lesquels celui de la pâque occupe le premier rang[8]. Si Ex. 23, 19 et 34, 26 se trouvent dans un rapport intime avec le verset précédent, si ces textes veulent dire qu'à la fête de pâque on doit apporter au sanctuaire les prémices des fruits de la terre, comme nous l'avons vu Lév. 23, 9 ss., il y a là une nouvelle preuve du caractère agricole de cette fête.

[1] Ex. 12, 34. 39 ; comp. Deut. 16, 3. — [2] Lev. 2, 4 s. 11 s.; comp. Œhler, ouv. cité § 124. — [3] Ex. 12, 15. 19; 13, 7; Deut. 16, 4. — [4] Ex. 23, 18; 34, 25. — [5] 12, 1; 13, 4; 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1. — [6] Dillmann, endroits cités. — [7] Ex. 13, 3-10. — [8] 12, 27; 34, 23-25; 23, 15. 17 s.

Le Deutéronome est d'accord avec ces prescriptions quant aux traits essentiels ; mais il les précise davantage, en ordonnant d'immoler, le soir, dès le début de la fête, du gros et du menu bétail, pour le sacrifier à Jéhova, et de cuire la viande pour la manger ; il insiste sur ce point, qui lui est spécial, que le sacrifice de la pâque ne peut être offert et mangé qu'au lieu où se trouve le sanctuaire légal[1]. Cette législation a dû introduire certaines innovations. Sous son influence, le roi Josias fit en effet célébrer la pâque comme elle ne l'avait jamais été précédemment[2]. D'après M. Reuss, la pâque avait été jusque-là la fête du printemps et elle prit alors seulement un caractère théocratique[3]. Mais le document A attribuant déjà à la fête ce caractère, dans une série de passages, nous ne pouvons admettre cette manière de voir. Il faut remarquer d'ailleurs que la délivrance de la servitude d'Égypte apparaît aussi déjà dans de vieux documents, tels que le cantique de délivrance Ex. 15 et le décalogue, comme le bienfait capital accordé par Jéhova à Israël. Il n'est donc pas admissible qu'on ait attendu jusqu'à Josias pour célébrer ce bienfait ; on a dû le célébrer dès les anciens temps, et cela au printemps, au mois des épis, conjointement avec la fête des pains sans levain, comme le document A le dit à plusieurs reprises. Les modifications notables que la centralisation absolue du culte apporta nécessairement à la célébration de la pâque sous Josias, expliquent suffisamment la notice du deuxième livre des rois dont il vient d'être question et sur laquelle M. Reuss fonde sa manière de voir.

Si maintenant nous nous enquérons de la vraie signification de cette fête, il faudra tenir compte de son double caractère. La fête des pains sans levain, considérée comme fête inaugurale de la moisson, où l'on offre à Dieu les prémices des fruits de la

[1] Deut. 16, 1-8. — [2] 2 Rois 23, 21-23. — [3] Voy. Reuss, à ce passage ; Hist. sainte, I, p. 164 s. et Geschichte § 289.

terre, a la même signification que les fêtes analogues chez les autres peuples. On faisait à la divinité des offrandes, au moment de commencer la moisson, pour exprimer cette pensée, que les premiers fruits de l'année doivent être consacrés au dispensateur de toutes choses, et que c'est ensuite seulement que l'homme peut en jouir légitimement[1].

Quant à la fête de pâque, elle est la commémoration de la délivrance de l'esclavage d'Égypte et de la fondation de la nationalité d'Israël, ainsi que de son alliance avec Jéhova; car, d'après l'Ancien Testament, Israël ne forme une nation et n'est le peuple de Jéhova qu'à partir de ce moment. Pour réveiller et entretenir le sentiment de la reconnaissance envers Dieu, les pères devaient, à chaque fête, rappeler à leurs fils ce grand et signalé bienfait de Jéhova[2].

b. *La fête de la moisson* est aussi appelée *la fête des semaines*, parce qu'il faut compter juste sept semaines, à partir de la fête de pâque, pour en fixer la date[3]. A pâque, les prémices de la moisson qu'on doit offrir, d'après Lév. 23, 10, ne peuvent être que les prémices de la moisson d'orge[4]; à la fête des semaines, ce sont les prémices de la moisson de froment[5], qui a lieu plus tard. Pour cette moisson, la fête des semaines est donc la fête des premiers fruits[6].

Cette fête compte parmi les fêtes de pèlerinage, où tout Israélite mâle doit se présenter devant Jéhova[7]. Elle est dans un rapport intime avec la fête agricole des pains sans levain, comme cela ressort parfaitement de Lév. 23. Elle est la fête de clôture de la moisson, tandis que la fête des pains sans levain en est la fête d'inauguration[8]. Elle ne dure qu'un jour[9].

[1] Dillmann, à Lév. 23, 10 et 14. — [2] Ex. 12, 26 s.; 13, 8 s. — [3] 23, 16; 34, 22; Deut. 16, 9 s.; Lév. 23, 15 s. — [4] Dillmann, à Lév. 23, 10. — [5] Ex. 34, 22. — [6] 23, 16. — [7] 23, 17; 34, 23; Deut. 16, 16. — [8] Bibel-Lexikon, II, p. 269; IV, p. 512; Handwörterbuch, p. 433. — [9] Lév. 23, 21; Nomb. 28, 26.

Touchant cette fête, le Deutéronome se contente de dire que les offrandes doivent être volontaires et proportionnées à la bénédiction que chacun a reçue de Dieu[1]; qu'elle doit être une fête de réjouissance, célébrée près du sanctuaire par toute la famille, y compris les domestiques, auxquels il faut joindre les lévites, les étrangers, les orphelins et les veuves qui sont en Israël[2]; qu'il faut montrer cette bienveillance, parce qu'Israël a été esclave en Égypte et que Jéhova l'a délivré[3].

Cette fête, comme celle des pains sans levain, est évidemment une fête d'actions de grâces; elle doit exprimer la reconnaissance envers Dieu pour la moisson. Chez les anciens Israélites, elle a toujours eu ce caractère purement agricole. Ce n'est que dans un temps plus récent que les Juifs, voulant lui donner un caractère théocratique, y rattachèrent le souvenir de la promulgation de la loi.

c. *La fête des tabernacles* est la troisième fête de pèlerinage. Le document A ne lui donne pourtant pas encore le nom de fête des tabernacles, comme le fait le Deutéronome[4]. Il parle simplement de la fête des récoltes qui devra être célébrée à la fin de l'année, quand les Israélites recueilleront des champs le fruit de leur travail[5]. C'est évidemment à cette fête, en tant que fête des tabernacles, que fait allusion Os. 12, 10, où il est question des jours de fête pendant lesquels on habite sous la tente. La fête de Jéhova dont parle Jug. 21, 19 ss., qui se célébrait tous les ans à Silo et où les jeunes filles se livraient à la danse, est probablement aussi la fête des tabernacles.

Anciennement déjà cette fête était célébrée le septième mois, pendant sept jours, et on l'appelait simplement *la fête*, parce que c'était la fête par excellence[6]. C'est ainsi qu'elle apparaît aussi Zach. 14, 16-19 et Ez. 45, 25. Jéroboam la transféra au mois

[1] 16, 10. — [2] V. 11. — [3] V. 12; comp. 5, 15; 15, 15. — [4] Deut. 16, 13 ss. — [5] Ex. 23, 16; 34, 22. — [6] 1 Rois 8, 2. 65.

suivant pour le royaume des dix tribus[1], probablement parce que, dans le nord de la Palestine, les vendanges et la rentrée des fruits d'automne se font plus tard que dans la région du sud.

D'après le Deutéronome, cette fête doit être célébrée en l'honneur de Jéhova et près de son sanctuaire, au moment où on recueille le produit de l'aire et du pressoir; elle doit être une fête de réjouissance, à laquelle tout le monde, lévites et pauvres compris, prendra part; les offrandes à Jéhova seront proportionnées aux bénédictions reçues par chacun[2].

La signification de cette fête est très claire. Célébrée au commencement de l'automne, au moment où l'on faisait les vendanges et recueillait les derniers produits du sol et les derniers fruits des arbres, elle était la fête générale et principale des récoltes de l'année tout entière, une fête essentiellement agricole, une fête de joie et de reconnaissance envers Dieu, l'auteur de la nature et le dispensateur des biens terrestres. L'usage de célébrer cette fête sous des huttes de branches de feuillage était certainement, à l'origine, dans un rapport intime avec son caractère champêtre.

IV. Les cérémonies religieuses.

1° *La circoncision*. La circoncision, qui est le sacrement initial de l'ancienne alliance[3], n'est pas un usage exclusivement israélite; on le retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes[4]. D'après le document A, cet usage sacré existait dans la famille d'Israël dès la haute antiquité, et, du temps même de Moïse et de Josué, un couteau de pierre servait pour l'opération[5], ce qui semble faire remonter son origine à l'âge de pierre[6]. Les plus anciens livres historiques nous apprennent que les Israélites, quand ils voulaient infliger à leurs ennemis,

[1] 1 Rois, 12, 32 s. — [2] Deut. 16, 13-17. — [3] Lév. 12, 3; Gen. 17, 10 ss. 23 ss.; 21, 4. — [4] Bibel-Lexikon, I, p. 405 s. — [5] Gen. 34, 14 ss.; Ex. 4, 24-26; Jos. 5, 2-8. — [6] Dillmann, à Ex. 4, 25.

et plus particulièrement aux Philistins, une sanglante injure, les appelaient des incirconcis[1].

Le document C, généralement très théorique, l'est aussi relativement à la circoncision. Il ne se contente pas de la présenter comme un ancien usage sacré; il en fait une institution divine, remontant à Abraham; il la présente comme le signe perpétuel de l'alliance avec Dieu; il dit que tout incirconcis devra être exterminé du milieu des Hébreux, que les esclaves même devront être circoncis et que tous les enfants mâles le seront dès le huitième jour après leur naissance[2]. On y voit qu'on pouvait être circoncis exceptionnellement à tout âge[3] et qu'un étranger ne pouvait participer à la pâque sans être circoncis[4].

Quelle est la vraie signification de ce sacrement? Là-dessus les opinions sont partagées. Il est certain que la circoncision est l'acte de consécration à Jéhova[5]. C'est par elle que tout Israélite mâle est incorporé au peuple élu et obtient les privilèges qui sont rattachés à l'alliance avec Jéhova. Quelques théologiens modernes, se basant sur Ex. 4, 24-26, veulent y voir avant tout un sacrifice sanglant, par lequel la vie de tout Israélite serait, dès son jeune âge, consacrée à Dieu, l'opération ayant lieu à la source même de la vie; ce n'est qu'en second lieu et comme conséquence de cette signification qu'ils admettent que la circoncision est le signe de l'alliance avec Jéhova[6]. D'autres combattent l'idée que la circoncision est un sacrifice; ils y voient un acte de purification et, par suite, de consécration à Dieu[7]. Steiner adopte et combine ce double point de vue[8], dont l'un n'exclut en effet pas l'autre.

[1] Jug. 14, 3; 15, 18; 1 Sam. 14, 6; 17, 26. 36; 31, 4; 2 Sam. 1, 20. — [2] Gen. 17, 10-14; 21, 4; Lév. 12, 3. — [3] Gen. 17, 23-27; comp. 34, 24. — [4] Ex. 12, 44. 48. — [5] Reuss, Gesch. § 71. — [6] Dillmann, à Ex. 4, 26 et Lév. 12, 3. — [7] Handwörterbuch, p. 170; Œhler, § 88. — [8] Bibel-Lexikon, I, p. 408 s.

Il est certain que d'après le vieux texte Ex. 4, 24-26, « la circoncision est un acte sacramentel dans lequel le sang de l'enfant rachète la vie du père, une espèce d'immolation symbolique qui obtient la faveur divine[1] », et que, par cet acte, l'enfant circoncis est en même temps consacré à Dieu[2]. Mais dans une série d'autres passages, d'une époque postérieure il est vrai, la circoncision est aussi le symbole de la pureté ou de la purification. On y parle de cœurs circoncis, dans le sens de cœurs régénérés, purs, obéissants, et de cœurs incirconcis, pour désigner des cœurs impurs et rebelles envers Dieu[3]. Une oreille inattentive, qui ne veut pas écouter la parole de Jéhova, est une oreille incirconcise[4]. Les premiers fruits des arbres sont regardés comme incirconcis, c'est-à-dire comme impurs, et il ne faut point les manger[5].

Du moment que la circoncision était un acte de consécration à Jéhova, elle était nécessairement un acte de purification et de sanctification, puisque rien ne pouvait lui être consacré sans être purifié ou sanctifié. Israël devait être un peuple saint et on ne faisait partie de ce peuple que par la circoncision; l'idée de sanctification était donc inséparable de cette cérémonie. Dillmann prétend que, si la circoncision avait été un acte de purification, il eût fallu une purification analogue pour la jeune fille[6]. Mais cet argument est bien faible. La femme israélite jouait en général, et aussi sous le rapport religieux, un rôle très-subordonné. Elle faisait partie du peuple de Dieu, en tant qu'elle était la fille, l'épouse ou l'esclave du père de famille; elle n'avait pas besoin d'y être incorporée autrement[7].

2° *Les sacrifices.* L'acte religieux le plus important, la partie

[1] Reuss, à ce passage. — [2] Dillmann, endroits cités. — [3] Lév. 26, 41; Deut. 10, 16; 30, 6; Jér. 4, 4; 9, 26; Ez. 44, 7. — [4] Jér. 6, 10. — [5] Lév. 19, 23. — [6] Voy. à Lév. 12, 3. — [7] Handwörterbuch, p. 168; Œhler, § 88.

essentielle du culte, chez presque tous les peuples de l'antiquité et aussi chez les Israélites, c'est le sacrifice. L'usage des sacrifices semble remonter aussi haut que la religion elle-même. Il se présentait tout naturellement à l'homme des temps primitifs, qui avait sur la divinité des idées très-enfantines. A l'origine, on prêtait aux dieux tous les besoins et tous les désirs humains. Pour s'assurer leur faveur, pour apaiser leur colère ou leur témoigner de la reconnaissance, on leur apportait des présents, on leur offrait des sacrifices. On jugeait ce moyen plus efficace que la simple prière.

L'usage des sacrifices existait certainement parmi les Hébreux dès les temps les plus reculés. Le document A le fait remonter jusqu'aux premiers hommes[1]. Il le constate à l'époque des patriarches[2], ainsi qu'au temps de Moïse et de Josué[3]. Les autres livres historiques les plus anciens en montrent l'existence dans la suite[4]. Mais il faut remarquer que la partie législative du document A ne sait rien d'une institution ni d'une réglementation des sacrifices. L'usage traditionnel semble avoir suffi primitivement sur ce point comme sur tant d'autres.

Il résulte clairement des passages cités et de beaucoup d'autres que dans les anciens temps le rite ne jouait pas le rôle qu'il eut plus tard; car on ne s'y arrête nulle part. L'important n'était pas le rite, qui, probablement, n'était pas strictement uniforme à une époque où régnaient la simplicité et la liberté primitives[5]. L'important était que les sacrifices fussent offerts à Jéhova et non à d'autres dieux[6].

[1] Gen. 4, 3 s.; 8, 20. — [2] 15, 9 ss.; 22, 2 ss. 13; 31, 54; 46, 1. — [3] Ex. 5, 3; 10, 25 s.; 18, 12; 20, 24; 22, 20; 24, 5; 32, 6; 34, 25; Nomb. 25, 2; Jos. 22, 23. 26-29. — [4] Jug. 2, 5; 6, 19-21. 25-28; 11, 31; 13, 16. 19; 20, 26; 21, 4; 1 Sam. 1, 3. 21. 24 s.; 2, 13 ss. 28 s.; 3, 14; 7, 9 s.; 9, 13; 10, 8; 11, 15; 13, 9 s.; 15, 15. 22; 16, 2 ss.; 20, 6. 29; 26, 19; etc. — [5] Jug. 6, 19 s.; 11, 30 s.; 13, 15. 19; 1 Sam. 6, 14; 2 Sam. 6, 13; 1 Rois 8, 30 ss.; 19, 19-21. — [6] Ex. 22, 20.

Chez tous les peuples les sacrifices sont essentiellement des offrandes, des dons faits à la divinité par ses adorateurs. Il en était de même en Israël. C'est ce qu'exprime le terme de *minchah*, offrande, qui, primitivement, ne s'appliquait pas aux seuls sacrifices non sanglants, comme le veut la législation postérieure[1], mais aux sacrifices en général[2]. Comme dans le document C il désigne spécialement les sacrifices non sanglants, nous trouvons là et chez Ezéchiel un autre terme pour désigner les sacrifices en général, c'est *korban*, qui veut également dire offrande, présent[3].

Les sacrifices ont le même but que toute autre offrande faite à Jéhova, celui d'obtenir ou de conserver ses faveurs ou de lui rendre grâce des faveurs obtenues. Mais ce qui distingue le sacrifice des autres offrandes, c'est qu'il est offert et brûlé en partie ou totalement sur l'autel, sur la table de Jéhova, et qu'il est censé servir d'aliment à Dieu. En effet, on ne lui offre que des choses mangeables, ce qu'on a de meilleur en fait de fruits de la terre et d'animaux domestiques, qui tous étaient considérés comme des animaux purs[4]. Les sacrifices sont positivement appelés l'aliment de Dieu[5] et ils affectent agréablement son odorat[6]. On y ajoutait des libations de vin[7], l'homme ne mangeant pas en général sans boire. Et comme on aimait les parfums et qu'on en faisait volontiers usage dans les grandes occasions, on en brûlait sur les autels de Jéhova[8], à l'instar de ce qui se pratiquait ailleurs[9].

[1] Lév. 2. — [2] Gen. 4, 3-5; Nomb. 16, 15; Jug. 6, 18 s.; 1 Sam. 2, 17; 26, 19; Es. 1, 13; Mal. 1, 10-13; 2, 12 s.; 3, 3 s. — [3] Lév. 1, 2 ss.; 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; 4, 23. 28. 32; 5, 11; etc.; Ez. 20, 28; 40, 43. — [4] Gen. 4, 3 s.; 8, 20; 1 Sam. 15, 15; Lév. 22, 20 ss.; Mal. 1, 8. 14. — [5] Lév. 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17. 21 s.; etc. — [6] Gen. 8, 21; Ex. 29, 18. 25. 41; Lév. 1, 9. 13. 17; 2, 2. 9. 12; etc. — [7] Os. 9, 4; Nomb. 15, 5 ss.; 28, 7 ss. — [8] Es. 1, 13; Jér. 33, 18; 41, 5; 1 Rois 3, 3; 9, 25; 13, 1; Ex. 30, 7 s. 34-38; Lév. 2, 1. 15; 16, 12 s. — [9] Dillmann, à Ex. 30, 34-38.

Ce qui a donné naissance aux sacrifices, c'est donc la pensée que la divinité prend de la nourriture et qu'elle a en général des besoins humains. Mais, avec le progrès des idées religieuses en Israël, cet usage prit un caractère plus élevé; en sorte qu'il put être conservé, même quand on fut arrivé à une conception plus pure de la divinité. Celui qui présentait une offrande à Jéhova faisait un sacrifice, il renonçait à un bien en faveur de Dieu; mais il rattachait à cet acte une pensée religieuse, un sentiment, un désir, un vœu: l'offrande en était comme le véhicule, le moyen de les présenter à Dieu. C'était une pensée, un sentiment d'adoration ou d'actions de grâces pour des bénédictions reçues, ou bien une prière, un vœu, afin d'obtenir de nouveaux bienfaits. Les sacrifices exprimaient aussi les rapports d'alliance qu'Israël entretenait avec Jéhova, ils étaient le moyen de maintenir cette alliance ou de la rétablir, quand elle avait été rompue par une infidélité quelconque [1].

Les Israélites, imitant les peuples idolâtres voisins, immolaient parfois leurs enfants à Baal et à Moloc [2]. Dans la haute antiquité, de pareils sacrifices pouvaient aussi être faits à Jéhova, comme le prouve l'immolation de la fille de Jephthé, offerte par son père en holocauste [3]. C'est devant Jéhova que Samuel immola le roi Agag [4] et que furent pendus sept fils de Saül, livrés à cet effet par David [5]. Le récit de la Genèse qui fait intervenir Dieu pour empêcher Abraham d'offrir son fils Isaac en holocauste, avait certainement pour but de montrer que Jéhova n'accueille pas les sacrifices de ce genre. Pareille leçon ne pouvait être nécessaire que si les anciens Hébreux immo-

[1] De Wette, Archeologie, § 200; Dillmann, Exodus u. Leviticus, p. 376 s. — [2] Jér. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 16, 20 s.; 2 Rois 16, 3; 17, 17; 23, 10; comp. Lév. 18, 21; 20, 2, ss. — [3] Jug. 11, 30 s. 34-39. — [4] 1 Sam. 15, 33. — [5] 2 Sam. 21, 6.

laient à Dieu leurs enfants, à l'instar de ce qui se pratiquait chez d'autres peuples sémitiques.

C'étaient les fils premiers-nés qu'on offrait de préférence à la divinité [1], parce qu'ils étaient censés lui appartenir plus particulièrement, comme les premiers-nés des troupeaux [2].

3° *L'offrande des premiers-nés, des prémices et de la dîme.* Comme offrandes spéciales et régulières, les Israélites devaient donner à Jéhova les premiers-nés, les prémices des fruits de la terre et la dîme, comme cela appert déjà du document A [3]. A partir du moment où les sacrifices humains furent prohibés en Israël, les premiers-nés des hommes durent être rachetés [4].

Des offrandes du même genre étaient faites chez d'autres peuples. La raison en est facile à saisir. On était pénétré de la conviction que tous les biens viennent de la divinité et qu'on ne peut en jouir légitimement qu'après lui en avoir rendu une partie, en signe de reconnaissance. On offrait les prémices, parce que les droits de la divinité priment ceux des hommes, parce que les prémices sont généralement ce qu'il y a de meilleur et que les premiers produits représentent tous ceux qui suivent. On offrait la dîme, parce que, en vertu d'un symbolisme très répandu, le nombre dix était regardé comme un nombre parfait, représentant la totalité. En Israël, on considérait d'ailleurs Jéhova comme le propriétaire du sol et le roi du pays, de sorte que ces offrandes n'étaient qu'un juste tribut [5]. Le Deutéronome motive plus particulièrement l'offrande des prémices par la raison que Jéhova a retiré Israël de l'Égypte pour lui donner le beau pays de Canaan, où coulent le lait et le miel [6]. L'offrande des premiers-nés est motivée dans quelques

[1] Mich. 6, 7; Ez. 20, 26. — [2] Ex. 22, 29 s.; 34, 19 s. Nomb. 18, 15. — [3] Gen. 14, 20; 28, 22; Ex. 13, 11-16; 22, 29 s.; 23, 19; 34, 19 s. 26. — [4] Ex. 13, 13. 15; 34, 20; Nomb. 18, 15 s. — [5] Handwörterbuch, p. 396. 398; Knobel-Dillmann, à Lév. 27, 30-33. — [6] Deut. 26, 2-10. 15.

passages par le fait que Jéhova a épargné les premiers-nés des Hébreux, quand il fit mourir ceux des Égyptiens; elle doit perpétuer le souvenir de la délivrance d'Égypte[1].

Les anciens documents ne disent rien sur la manière de consacrer ces offrandes à Jéhova. Cela se faisait sans doute sous forme de sacrifice, comme l'indique Deut. 15, 21. D'après ce même document, les victimes immolées servaient à de joyeux repas de famille, pris devant Jéhova, c'est-à-dire auprès du sanctuaire, les lévites et les pauvres y participant[2]. Nous avons là l'expression d'un usage traditionnel, que le Deutéronome présuppose, qu'il ne veut pas introduire : la seule disposition nouvelle, c'est que ces fêtes religieuses doivent être célébrées exclusivement près du sanctuaire légal[3]. Touchant la dîme, il ordonne qu'elle doit être abandonnée tous les trois ans aux lévites et aux pauvres[4]. Le document C, au contraire, prétend que ces offrandes, et beaucoup d'autres, reviennent exclusivement au sacerdoce[5]. C'est là d'ailleurs la tendance générale de ce document : il veut augmenter les revenus du sacerdoce[6], de même qu'il cherche à modifier l'un des caractères essentiels des sacrifices, en faisant de ces actes sacrés, autrefois l'occasion de joyeux repas de famille, des cérémonies purement ecclésiastiques[7].

4° *La prière.* L'acte religieux le plus universellement répandu, celui vers lequel l'homme se sent tout naturellement porté, c'est la prière. Elle fut toujours en usage parmi les Israélites, l'Ancien Testament tout entier en fait foi. Elle accompagnait sans

[1] Ex. 13, 15 s.; Nomb. 3, 13; 8, 17. — [2] Deut. 12, 6 s. 11 s. 17 s.; 14, 22-27; 15, 19 s.; 26, 11; comp. Lév. 19, 24. — [3] Riehm, Gesetzgebung Mosis, p. 44; Graf, Geschtl. Bücher des A. T. p. 47. — [4] Deut. 14, 28 s.; 26, 12 s. — [5] Nomb. 18, 8-32. — [6] Graf, ouv. cité, p. 47 ss.; Wellhausen, ouv. cité, p. 156 ss.; Reuss, Hist. sainte, I, p. 170 ss. — [7] Wellhausen, p. 71 ss. 78 ss.

doute l'offrande des sacrifices[1]. La loi ne renferme pourtant aucune prescription à ce sujet, soit que l'usage universel de la prière rendît toute prescription de ce genre superflue, soit qu'on ne crût pas pouvoir réglementer un acte aussi spontané de l'âme. Le Deutéronome donne seulement la formule à employer lors de l'offrande des prémices de la terre et de la dîme[2] et le document C prescrit la bénédiction que les sacrificateurs doivent prononcer sur le peuple[3]. Ce document recommande aussi, dans certains cas, la confession des péchés[4].

Ce sont les Psaumes qui offrent le plus d'exemples de prières usitées chez les Israélites. On y voit, comme du reste dans beaucoup d'autres passages de l'Ancien Testament, l'assurance pleine et entière de pouvoir obtenir par la prière toutes les bénédictions matérielles et spirituelles possibles, et la croyance que Dieu peut tout accorder, s'il le juge bon.

5° *Le vœu*. Le vœu compte aussi parmi les usages religieux les plus anciens des Israélites. C'était plus qu'une prière, plus qu'une simple parole; c'était un acte, généralement un sacrifice, par lequel on cherchait à gagner ou à conserver la faveur divine. Le document A nous montre Jacob en fuite pour la Mésopotamie et faisant le vœu, si Jéhova le garde et le bénit, de le prendre pour son Dieu, de lui élever un sanctuaire et de lui payer la dîme[5]. Mais le vœu le plus saisissant, le plus tragique, est celui de Jephthé. Il promet à Dieu, s'il lui donne la victoire sur les Ammonites, de lui offrir en holocauste ce qui sortira de sa maison, à son retour ; or c'est sa fille qu'il rencontre d'abord et il accomplit sur elle, au bout de deux mois, le vœu exprimé[6]. Saül fait promettre par serment au peuple de ne rien manger jusqu'au soir, jusqu'à ce qu'il se soit vengé de ses ennemis ; et

[1] Gen. 12, 8; 26, 25; 1 Sam. 7, 9; Job. 42, 8. 1 Chron. 21, 26. — [2] Deut. 26, 5-10. 13-15. — [3] Nomb. 6, 24-26. — [4] Lév. 16, 21 ; Nomb. 5, 7. — [5] Gen. 28, 20-22; 31, 13. — [6] Jug. 11, 30-40.

Jonathan, qui ne tient pas ce serment qu'il ignore, serait mis à mort, si le peuple n'intercédait pas en sa faveur auprès du roi, son père[1] : tellement les vœux et les serments étaient considérés comme sacrés et irrévocables. Absolon prétend avoir fait le vœu suivant, pendant son séjour à Guesçur : « Si Jéhova me ramène à Jérusalem, je le servirai[2] », évidemment en lui offrant des sacrifices.

Si les vœux étaient en usage parmi les Israélites dès l'antiquité, la loi ne s'en occupe pourtant guère. La plus ancienne législation du Pentateuque n'en dit même rien du tout. Le Deutéronome, présupposant l'usage de faire des vœux à Jéhova, déclare qu'on est parfaitement libre à cet égard, que ce n'est pas un péché de ne pas faire de vœux, mais qu'on est tenu d'accomplir ceux qu'on a faits, et même le plus tôt possible[3]. Cette déclaration prouve que le deutéronomiste ne connaissait pas de loi divine prescrivant des vœux, sans cela il n'eût pas pu dire que ce n'est point un péché de n'en pas faire. Quant au document C, il se contente de donner les règles qui doivent être observées dans l'accomplissement des vœux[4]. La plupart des autres passages de l'Ancien Testament qui parlent de ce sujet, prouvent que les vœux jouaient un rôle considérable dans la piété israélite et que la fidélité exigeait qu'on les accomplît strictement[5].

Il ressort de ce qui précède que le vœu était un moyen de se rendre Dieu favorable et principalement de s'assurer son secours dans des moments critiques, en face d'un grand danger. L'accomplissement du vœu après une délivrance ou une bénédiction

[1] 1 Sam. 14, 24 ss. 36 ss. — [2] 2 Sam. 15, 7 s. — [3] Deut. 23, 21-23; comp. Eccl. 5, 3-6. — [4] Lév. 7, 16; 22, 18; 27, 1 ss.; Nomb. 15, 3; 30, 3 ss. — [5] Es. 19, 21 ; Nah. 2, 1 ; Jon. 1, 16; 2, 10; Job. 22, 27; Prov. 20, 25; Ps. 22, 26; 50, 14; 56, 13; 61, 9; 65, 2; 66, 13; 76, 12; 116, 14. 18.

quelconque, devenait naturellement un acte de reconnaissance envers Dieu.

6° *L'anathème.* Un vœu particulier, dont il est question dans le document A et ailleurs, consistait à vouer des personnes et des choses à l'anathème, à l'interdit, à la destruction. C'est ainsi que les peuples cananéens furent voués à l'anathème sur l'ordre de Jéhova et par la raison que ces peuples étaient idolâtres [1]. Les Israélites aussi qui se livraient à l'idolâtrie ou y entraînaient leurs frères, devaient être voués à l'extermination [2]. Celui qui s'appropriait un objet dévoué par interdit était à son tour frappé d'interdit [3], comme le fut Achan [4].

Le peuple d'Israël pouvait, de sa propre initiative, vouer à l'anathème les hommes et les choses. C'est ce qu'il fit à l'égard des habitants de Jabès en Galaad [5] et à l'égard des villes appartenant au roi d'Arad [6]. Mais tout Israélite pouvait aussi individuellement vouer certains objets ou certains hommes à l'anathème [7].

On voit par là qu'en général l'anathème consistait à sacrifier quelque chose ou quelqu'un à la colère divine par l'extermination et qu'on frappait de l'anathème ce qui déplaisait à Jéhova. Celui qui vouait spontanément quelque chose à l'anathème le faisait donc pour plaire à Dieu, en satisfaisant sa colère. Le vœu de l'anathème est pourtant présenté Lév. 27, 28 de manière à ne guère différer des autres vœux par lesquels on consacrait quelque chose au service de Jéhova [8].

7° *Le naziréat.* Samson est le premier naziréen que l'histoire mentionne. C'est sur l'ordre de l'ange de Jéhova qu'il fut con-

[1] Jos. 2, 10; 6, 17-21; 8, 26; 10, 28-42; 11, 10-22; Jug. 1, 17; I Sam. 15, 2-33; Deut. 2, 34; 3, 6; 7, 1 ss.; 20, 16-18. — [2] Ex. 22, 20; Deut. 13. — [3] Jos. 6, 18; Deut. 7, 26; comp. 13, 17. — [4] Jos. 7. — [5] Jug. 21, 10 s. — [6] Nomb. 21, 1-3. — [7] Lév. 27, 28 s. — [8] Voy. Dillmann, à ce passage.

sacré à Dieu, dès le sein de sa mère [1]. Pendant qu'elle le portait dans son sein, elle ne devait boire ni vin ni liqueur forte, et ne manger rien d'impur [2]. Pour lui, il ne devait jamais se raser la tête [3]. Le même engagement est pris pour Samuel, qui était également un naziréen [4]. Amos reproche aux Israélites, entre autres infidélités, celle d'avoir fait boire du vin aux naziréens, qui, d'après lui, sont suscités par Dieu, comme les prophètes [5]. Samuel était à la fois naziréen et prophète. Les anciens documents législatifs ne s'occupent pas du naziréat. Il n'y a que le document C qui en parle; Nomb. 6 présuppose l'existence de cet usage et le règle d'après les principes du lévitisme. Tandis que Samson et Samuel étaient naziréens à perpétuité, il n'est question ici que d'un naziréat momentané. Est-ce là une innovation? Ce qui semble en être une, c'est la prescription que nous trouvons v. 6 ss. et en vertu de laquelle le naziréat est souillé par le contact d'un cadavre; car Samson a souvent été en contact avec des corps morts [6], sans avoir cessé d'être naziréen, et Samuel, malgré son naziréat, mit en pièces le roi Agag, et cela devant Jéhova [7]. En dehors des passages cités, les livres canoniques de l'Ancien Testament ne mentionnent pas le naziréat. Il en est question 1 Mach. 3, 49 et Act. 21, 23 s., dans le sens du document C. Jean-Baptiste, au contraire, était naziréen toute sa vie, à la façon de Samson et de Samuel [8].

L'idée principale qui se rattache au naziréat est celle d'une consécration particulière à Jéhova. Cela ressort déjà du terme de *nazir*, qui sert à désigner le naziréen et qui, comme celui de *kadosch*, saint, implique l'idée d'une séparation d'avec le monde ordinaire ou profane et d'une consécration à Dieu. Samson est

[1] Jug. 13, 2-5. — [2] V. 4. 7. 14. — [3] V. 5; 16, 17. 19 ss. 22 ss. — [4] 1 Sam. 1, 11. — [5] 2, 11 s. — [6] Voy. surtout Jug. 14, 19. — [7] 1 Sam. 15, 33. — [8] Luc 1, 15.

appelé nazir de Dieu [1], ce que Segond et Reuss rendent avec raison par *consacré à Dieu*. Le document C dit que le naziréen sera consacré (kadosch) à Jéhova [2], absolument comme il le dit du prêtre [3].

En partant de cette idée principale du naziréat, on s'explique les détails qui le concernent. La mère de Samson, pendant qu'elle était enceinte, ne devait manger rien d'impur ni boire de vin, et les naziréens eux-mêmes ne devaient pas boire de vin ni se trouver en contact avec un corps mort. Ces mêmes dispositions s'appliquent, en partie du moins, aux prêtres : elles ont pour but de les maintenir dans un état de sainteté qu'exige leur consécration spéciale à Jéhova. C'est évidemment dans le même but qu'elles sont appliquées aux naziréens.

L'abstinence absolue du vin chez ces derniers semble pourtant avoir sa véritable origine dans la vie nomade des anciens Hébreux et s'explique le mieux comme un reste des usages de cette vie, à l'instar de ce que Jérémie nous dit des Réchabites [4]. Ceux-ci, en vertu du commandement d'un de leurs ancêtres, ne s'abstenaient pas seulement du vin, mais aussi des principaux privilèges de la civilisation. Les usages consacrés par le temps passent en effet facilement pour sacrés, on s'y attache religieusement, on croirait mal faire en les remplaçant par des usages nouveaux. Chez d'autres peuples on considérait du reste aussi l'abstinence du vin comme nécessaire pour jouir d'une sainteté particulière [5].

Le trait le plus original, c'est la défense faite au naziréen de se raser la tête. Il doit conserver sa chevelure intacte. Celle-ci est appelée la consécration de Dieu [6] ; elle en est comme le signe caractéristique. Il faut probablement chercher l'explication de

[1] Jug. 13, 5. 7; 16, 17. — [2] Nomb. 6, 8. — [3] Lév. 21, 7. — [4] Jér. 35, 2 ss. — [5] Bibel-Lexikon, IV, p. 289; Handwörterbuch, p. 1060. — [6] Nomb. 6, 7.

ce trait dans l'idée générale que tout ce que les hommes touchent et façonnent ou emploient appartient au domaine profane, et que tout ce qui est destiné à un but sacré doit, autant que possible, être vierge et n'avoir pas été altéré par la main de l'homme. En effet, celui qui vendange pour la première fois une vigne nouvellement plantée, la *profane*, comme il est dit Deut. 20, 6 et 28, 30, dans le texte original. Pour la construction d'un autel consacré à Jéhova, on doit employer de la pierre brute, parce que l'homme la profanerait en y passant le ciseau[1]. Les victimes sacrées ne doivent point avoir porté le joug ni avoir été employées au travail ordinaire[2]. Si la chevelure joue un rôle particulièrement important dans le naziréat, c'est conformément à un usage qu'on trouve chez d'autres peuples de l'antiquité[3].

8° *Le jeûne.* Une pratique religieuse très répandue anciennement et qui l'est encore de nos jours, parmi les peuples de l'Orient, où l'abstinence de nourriture présente moins d'inconvénients que dans nos contrées, c'est le jeûne. Les Israélites aussi avaient de tout temps l'habitude de jeûner. Le jeûne accompagnait souvent la prière ou l'offrande des sacrifices; on y joignait d'autres démonstrations d'humilité, de contrition, d'affliction: on se lamentait, on pleurait, on se revêtait d'un sac, on se couchait par terre, on déchirait ses vêtements, on s'arrachait les cheveux; on se livrait plus particulièrement au jeûne dans des moments de malheur et de chagrin, dans des calamités publiques ou privées[4], pour obtenir le secours divin en face d'un danger et pour détourner un malheur[5], pour exprimer

[1] Ex. 20, 25. — [2] Nomb. 19, 2; Deut. 15, 19; 21, 3; 1 Sam. 6, 7. — [3] Bibel-Lexikon, IV, p. 290; Handwörterbuch, p. 1061. — [4] Jug. 20, 26; 1 Sam. 1, 7; 20, 34; 31, 13; 2 Sam. 1, 11 s.; 12, 16 s. 22 s.; Joël 1, 14; 2, 12. 15; Néh. 1, 4; Esth. 4, 1-3; Ps. 35, 13; 69, 11 s.; 109, 24. — [5] 1 Sam. 14, 24; 1 Rois 21, 27-29; 2 Chron. 20, 3 s.; Esd. 8, 21. 23; Esth. 4, 15 s.

les sentiments de repentance et pour obtenir le pardon des péchés [1]. Dans quelques cas exceptionnels le jeûne est présenté comme le moyen employé par les hommes de Dieu pour demeurer en présence de Jéhova et obtenir ses révélations [2].

Les anciennes parties législatives du Pentateuque ne s'occupent pas du jeûne. Mais le document C donne quelques règles touchant le jeûne qu'une femme mariée s'imposerait par serment [3]. Il prescrit aussi que le jour des expiations soit un jour de jeûne [4], de sorte qu'ici surtout cette pratique apparaît comme l'expression de l'humiliation du peuple pécheur devant le Dieu saint, et comme le moyen d'apaiser Dieu et d'obtenir son pardon. Les Juifs célébraient quatre autres jours de jeûne par an, en mémoire des principaux faits qui amenèrent et consommèrent la prise et la ruine de Jérusalem [5].

Les prophètes sentirent le besoin de combattre les abus qu'entraînait le jeûne, en tant qu'acte purement extérieur, et de faire ressortir qu'un pareil jeûne ne pouvait être agréable à Dieu ni obtenir ses bénédictions; ils demandaient au peuple des sentiments et une conduite qui répondissent à cet acte religieux [6]. Mais au sein du judaïsme ces abus ne firent que se développer. On s'imposait le jeûne plus fréquemment et pour une durée plus longue; il apparaissait de plus en plus comme une œuvre méritoire [7].

L'idée et la valeur religieuse du jeûne ressortent clairement de ce qui vient d'être dit. C'était, comme les sacrifices, la prière, les vœux, un moyen de se concilier la faveur divine. Mais c'était

[1] Deut. 9, 18; 1 Sam. 7, 6; Jon. 3, 5. 7; 1 Rois 21, 9. 12; Esd. 9, 3-5; 10, 6; Neh. 9, 1 s.; Dan. 9, 3 ss. — [2] Ex. 34, 28; Deut. 9, 9; Dan. 10, 1 ss. 11 ss.; comp. Matth. 4, 2. — [3] Nomb. 30, 14-16. — [4] Lév. 16, 29. 31; 23, 27. 29. 32; Nomb. 29, 7. — [5] Zach. 8, 19; 7, 3-5; comp. Jér. 41, 1 ss.; 52, 4. 6 s. 12 s. — [6] És. 58, 3-7; Zach. 7, 5-10; 8, 16-19; Joël 2, 12 s. — [7] Esth. 4, 16; Jud. 4, 8 ss.; 8, 5 s. Tob. 12, 8; 2 Mach. 13, 12; Matth. 6, 16; 9, 14; Luc. 2, 37; 18, 12.

aussi un signe de repentance et d'humiliation, un moyen de détourner des malheurs imminents, un symbole de deuil et d'affliction, une pratique propre à implorer le pardon de Dieu.

9° *Purifications et pureté lévitiques.* Les purifications religieuses sont en usage chez beaucoup de peuples anciens et modernes[1]. Nous les trouvons aussi chez les Hébreux. Les anciens documents déjà nous apprennent que pour s'approcher de Jéhova il fallait se purifier par des ablutions, changer de vêtements ou les laver[2], que les personnes entachées de quelque impureté ne pouvaient pas participer aux solennités religieuses ni toucher aux choses saintes[3]; que les lépreux étaient impurs et devaient rester hors du camp israélite[4]; que la cohabitation de l'homme avec la femme les rendait impurs tous deux[5]; qu'il fallait distinguer entre animaux purs et animaux impurs[6]; qu'il était défendu de manger de la chair déchirée aux champs[7], du chevreau cuit dans le lait de sa mère[8] ou du sang[9]. Ailleurs encore nous voyons que les Israélites considéraient comme un devoir important de s'abstenir de tout aliment impur[10]. Le Deutéronome donne quelques règles à ce sujet. Il renferme une nomenclature des animaux purs et des animaux impurs[11]. Il défend aussi de manger la chair des animaux déchirés aux champs[12], ainsi que le sang[13]. Il ordonne que le criminel condamné à la pendaison soit enterré le jour même de l'exécution, pour qu'il ne souille pas le pays[14]. Il veut qu'on éloigne du camp tout individu qui a eu un accident nocturne et qu'on fasse disparaître les excréments humains[15].

[1] Bibel-Lexikon, V, p. 65. 69. — [2] Gen. 35, 2; Ex. 19, 10 ss.; Jos. 3, 5; 1 Sam. 16, 5. — [3] 1 Sam. 20, 26; 21, 5 s. — [4] Nomb. 12, 9-15. — [5] Ex. 19, 15; 1 Sam 21, 5; 2 Sam. 11, 4. — [6] Gen. 7, 2. 8; 8, 20. — [7] Ex. 22, 31. — [8] 23, 19; 34, 26. — [9] 1 Sam. 14, 32-34. — [10] Os. 9, 3; Zach. 9, 7; Ez. 4, 14; 33, 25; Es. 65, 4; 66, 17; Dan. 1, 8-16; 2 Mach. 7. — [11] Deut. 14, 3-20. — [12] Deut. 14, 21. — [13] 12, 16. 23-25; 15, 23. — [14] 21, 23. — [15] 23, 9-14.

Ce n'est pourtant que le document C qui offre une réglementation complète des cas d'impureté. Il fait remonter jusqu'à Noé la défense de manger du sang et il la motive en disant que le sang est l'âme de toute chair[1]. Il répète cette défense plusieurs fois dans la partie législative, en y ajoutant celle de manger de la graisse[2]. Il consacre en outre toute une série de chapitres aux cas d'impureté. Il enseigne qu'on devient impur en mangeant des animaux impurs ou en touchant le cadavre d'un animal[3]; que la femme le devient par ses couches[4] et le lépreux par sa maladie[5]; que la gonorrhée maladive ou autre, chez l'homme, et la menstruation régulière ou maladive, chez la femme, produisent un état d'impureté[6]. Plus loin, le même document déclare que tout ce qui est mis en contact avec un cadavre humain est également impur[7].

Quant aux purifications auxquelles il fallait se soumettre, en cas d'impureté, elles sont très diverses. Dans certains cas, on était impur jusqu'au soir, mais aucune purification spéciale n'était prescrite[8]; l'impureté disparaissait sans doute avec le jour où elle avait été contractée. Dans d'autres cas, il fallait se laver ou laver ses vêtements ou faire les deux choses ou même raser tout son poil[9]. Dans d'autres cas encore, une purification plus compliquée et plus importante devenait nécessaire: la femme, après ses couches, ne pouvait être purifiée que par des sacrifices[10]; le lépreux devait ajouter des sacrifices aux purifications particulières[11]; il en était de même de l'homme guéri d'une gonorrhée et de la femme guérie d'un flux menstruel[12];

[1] Gen. 9, 4. — [2] Lév. 3, 17; 7, 22-27; 17, 10-14; 19, 26. — [3] Lév. 11. — [4] Chap. 12. — [5] Chap. 13 s. — [6] Chap. 15. — [7] Nomb. 19, 11-22. — [8] Lév. 11, 24. 27. 31. 39; 14, 46; 15, 10. 19. 23; Nomb. 19, 21 s. — [9] Lév. 11, 25. 28. 40; 13, 6. 34; 14, 18 s. 47; 15, 5 ss. 16. 18. 21 s. 27; 17, 15; 22, 4-7; Nomb. 19, 19. 21; 31, 24; Deut. 23, 10 s. — [10] Lév. 12, 6-8. — [11] 14, 2 ss. — [12] 15, 14 s. 29 s.

celui, enfin, qui s'était souillé par le contact d'un mort était obligé de se purifier au moyen de l'eau de purification, dont la préparation et l'emploi sont indiqués Nomb. 19.

Quant à la vraie signification de ces usages et prescriptions, une grande divergence d'opinions règne parmi les savants[1]. L'Ancien Testament donne pourtant des indications précises à ce sujet. C'est parce que Jéhova est saint que son peuple doit être saint et, par conséquent, pur de toute souillure : cela ressort des trois principaux documents du Pentateuque[2]. C'est parce que le Dieu saint habite au milieu de son peuple, qu'il ne doit point y avoir de souillure[3]; car elle rejaillirait sur le sanctuaire, la demeure de Jéhova, et devrait être punie de mort[4]. C'est pour cela aussi que les impurs doivent rester hors du camp[5].

Pour bien comprendre la pensée qui a inspiré ces lois, il ne faut pas oublier que les anciens ne distinguaient pas, comme nous, entre l'impureté ou l'imperfection morales et l'impureté ou l'imperfection extérieures. Voilà pourquoi les Israélites considéraient l'une et l'autre comme également offensantes pour la sainteté de Jéhova. Aussi les prêtres et les victimes offertes en sacrifice devaient être sans défaut corporel[6], et ceux qui remplissaient des fonctions auprès du sanctuaire devaient, lors de leur consécration et avant de remplir leur ministère, se laver complètement ou en partie, laver leurs vêtements et même raser leur corps[7]. En se pénétrant de ce point de vue, on comprendra qu'il puisse être question d'une lèpre s'attachant aux vêtements ou aux maisons et exigeant des purifications[8]; on comprendra la prescription Deut. 23, 12 s., que nous avons déjà mention-

[1] Knobel-Dillmann, Exodus und Leviticus, p. 476 ss. 483. — [2] Ex. 22, 31; Deut. 14, 21; Lév. 11, 44; 20, 25 s. — [3] Deut. 23, 14; Nomb. 5, 3. — [4] Lév. 15, 31; Nomb. 19, 13. — [5] Lév. 13, 46; 14, 3. 8; Nomb. 5, 2-4; 12, 14 s.; 31, 19 s.; Deut. 23, 10 s. — [6] Lév. 21, 17 ss.; 22, 19 ss. — [7] Ex. 29, 4; 30, 19-21; 40, 12. 31 s.; Lév. 8, 6; 16, 4. 24; Nomb. 8, 7. 21. — [8] Lév. 13, 47 ss.; 14, 33 ss.

née ; on comprendra pourquoi il fallait être dans un état de pureté pour toucher aux choses saintes, aux objets consacrés à Jéhova[1]. C'est ainsi que s'expliquent en général les mesures qui empêchent le contact de Jéhova avec tout ce qui est souillé ou profane. Qu'on n'oublie pas non plus que Jéhova était le roi d'Israël. De même que, par respect, on ne se présente devant un souverain que dans un état de propreté parfaite, on ne devait pas non plus se présenter devant ce souverain divin ou vivre en sa présence dans un état d'impureté quelconque. Enfin, tout ce qui produit chez l'homme de la répugnance, on le considérait évidemment comme produisant le même effet sur Dieu.

Il est plus difficile de dire pourquoi la loi condamne seulement certaines impuretés extérieures, pourquoi elle présente tel animal comme pur ou impur et non pas tel autre ; car l'Ancien Testament ne donne pas d'explication à ce sujet. Une partie de ces ordonnances sont pourtant aisées à expliquer. Ainsi, beaucoup de souillures, les maladies, comme la lèpre, et la mort, inspirent à l'homme de l'horreur ou du dégoût ; il éprouve pour elles une vive antipathie. C'est ce qui est également vrai de certains animaux. Les purifications dans les pays chauds et l'abstinence de certains aliments ont en outre leur utilité évidente. En se laissant guider, d'un côté, par l'expérience et, de l'autre, par la tradition, les Israélites ont pu et dû arriver aux pratiques dont nous venons de parler et auxquelles les législateurs n'ont imprimé qu'ultérieurement le caractère religieux et théocratique constaté[2]. Il est, en effet, certain que nous nous trouvons ici en face d'usages dont l'origine se perd dans la nuit des temps et qui sont en grande partie communs à la plupart des peuples de l'antiquité.

C'est ici, sous la rubrique de la pureté, que nous devons

[1] Lév. 7, 19 s. ; 12, 4 ; 22, 2 ss. ; Nomb. 9, 6 ss. ; 18, 11. 13. — [2] De Wette, Archeologie, § 188 ; Bibel-Lexikon, V, p. 354 ss.

ranger une série d'autres prescriptions qui se trouvent en majeure partie Lév. 18-20. On a appelé, avec raison, les ordonnances qui sont renfermées dans ce morceau *les lois de sainteté*. Elles affirment, plus que tout le reste de la législation, leur but de faire du peuple d'Israël un peuple saint, exempt de toute souillure[1].

Pour être un peuple saint et pur, il doit en particulier éviter les mariages entre proches parents, l'inceste et les rapports sexuels contre nature[2]. Les transgresseurs de ces prescriptions sont menacés des châtiments les plus sévères[3]. Il en est de même de ceux qui commettent d'autres actes d'impudicité[4]. Ce qui montre le mieux jusqu'à quel point le peuple de Dieu doit se garder de toute impureté de ce genre, c'est qu'un homme issu d'une union illicite ne doit pas faire partie de l'assemblée de Jéhova même à la dixième génération[5].

C'est peut-être pour obvier à des actes d'impureté de ce genre qu'il est défendu aux femmes de porter un costume d'homme, et *vice versâ*[6]. Cette défense pourrait cependant viser en même temps des pratiques idolâtres[7]. Mais il est plus probable qu'elle est inspirée par le même motif que d'autres lois que nous devons mentionner ici. Ainsi il est défendu d'accoupler des bestiaux de deux espèces différentes, d'ensemencer un même terrain de deux espèces de semences, de porter des vêtements tissés de deux espèces de fils, de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble[8]. Ces prescriptions semblent reposer sur l'idée que tout ce qui sort des mains de Dieu est bon et pur, qu'il ne faut donc pas altérer le caractère que le créateur lui a imprimé, qu'une telle altération serait une profanation[9].

[1] Lév. 18, 24 ss.; 19, 2; 20, 7. 26. — [2] Lév. 18, 6 ss.; Deut. 22, 30; 27, 20-23. — [3] Lév. 18, 24 ss.; 20, 10 ss.; Ex. 22, 19. — [4] Lév. 19, 29; Deut. 22, 20-29; Nomb. 5, 11-31; comp. 25, 1-9. — [5] Deut. 23, 2. — [6] 22, 5. — [7] De Wette, Archeologie, § 190. — [8] Lév. 19, 19; Deut. 22, 9-11. — [9] Dillmann, à Lév. 19, 19.

DEUXIÈME PÉRIODE

§ 7. LE PROPHÉTISME DANS SA PURETÉ

Nous voici arrivés à la période prophétique par excellence. Le prophétisme y joue, plus que dans la période précédente, un rôle prépondérant ; il est la puissance dominante au sein du peuple d'Israël. Il apparaît aussi dans toute sa pureté, dégagé des usages traditionnels que nous rencontrons parmi les autres peuples de l'antiquité et qui exerçaient une puissante influence sur les anciens prophètes d'Israël. Ceux-ci se livraient encore à l'art de la divination et leur activité n'était pas exempte d'une exaltation plus ou moins maladive ; les prophètes de notre période, au contraire, sont des prédicateurs, parlant sous l'influence de l'inspiration divine, sans toutefois perdre la conscience d'eux-mêmes, et se laissant guider par les événements politiques, qu'ils observent avec attention. Une autre différence à noter, c'est que les anciens prophètes employaient souvent des moyens bien charnels et violents pour faire triompher la cause de Jéhova. Ainsi, Samuel mit lui-même Agag, le roi des Amalécites, en pièces devant Jéhova[1], puisque Saül n'avait pas exécuté à cet égard les ordres rigoureux qu'il avait reçus. De même Élie

[1] 1 Sam. 15, 33.

égorgea tous les prophètes de Baal[1]. Aussi, les nombreux passages de l'Ancien Testament qui ordonnent l'extermination complète des peuples cananéens et dont la plupart appartiennent à la plus ancienne littérature, sont-ils l'expression fidèle de l'esprit qui anima le prophétisme primitif. Le moyen dont se sert le prophétisme ultérieur pour combattre l'idolâtrie, c'est, au contraire, la persuasion, la parole. Enfin, les anciens prophètes jouaient souvent un rôle politique; ils n'hésitaient pas à renverser les dynasties qui favorisaient l'idolâtrie ou qui ne soutenaient pas assez énergiquement le jéhovisme, pour les remplacer par des dynasties nouvelles[2]. Les prophètes de notre période s'intéressent, eux aussi, aux affaires publiques; mais ils n'emploient guère que des moyens spirituels pour atteindre le but qu'ils poursuivent.

La littérature de cette période nous apprend que l'idolâtrie continua de régner en Israël jusqu'à l'exil, ainsi que les usages superstitieux qui en étaient inséparables, et surtout l'art de la divination. Mais le vrai prophétisme combattait vigoureusement ce courant traditionnel : il y eut ainsi un prophétisme inférieur et grossier, faux et routinier[3], à côté du prophétisme pur et spirituel, élevé et inspiré, ou plutôt celui-ci se dégagea de celui-là sous l'influence d'en haut. C'est parce que le prophétisme traditionnel, continuant la vieille routine, était devenu suspect, en présence d'une vie religieuse nouvelle et supérieure, que des hommes comme Amos, suscités par l'esprit prophétique du milieu de leurs occupations ordinaires, ne voulurent plus passer pour des prophètes ou des fils, des disciples de prophètes, tels qu'on les avait connus jusque-là[4].

[1] 1 Rois 18, 40. — [2] 1 Sam. 15, 17 ss.; 16, 1 ss.; 1 Rois, 1, 11 ss.; 11, 29 ss.; 14, 6 ss.; 16, 1 ss ; 21, 17 ss.; 2 Rois 9, 1 ss. — [3] Mich. 3, 5-7; Zach. 10, 2; Jér. 29, 8 s.; Ez. 13, 17-23; Es. 44, 25. — [4] Am. 7, 14 s.

La transformation que subit le prophétisme est du reste marquée par la différence des noms donnés aux prophètes, aux diverses époques. Primitivement, ils étaient appelés des voyants; dans la suite seulement, ils prirent le titre de prophètes[1], évidemment parce qu'ils ne jouaient plus le rôle de voyants ou de devins, mais celui de prophètes. Que signifie donc ce dernier titre? Le mot *nabî*, prophète, est interprété par les savants de deux manières. Les uns lui donnent le sens passif, les autres, le sens actif. D'après les premiers, le prophète est avant tout un inspiré; d'après les seconds, il est principalement un interprète de la volonté de Dieu auprès des hommes[2]. Mais, quel que soit étymologiquement le sens exact du terme en question, ce qui est parfaitement certain, c'est que les prophètes sont considérés à la fois comme des inspirés et comme des interprètes de la volonté de Dieu, comme des hommes auxquels la volonté de Dieu a été révélée par inspiration, afin qu'ils la transmettent à leur peuple. Cela ressort d'un grand nombre de passages, comme nous allons le voir. Pour le devin ou le voyant, la chose importante est le signe, le présage, qu'il voit et qu'il observe; pour le prophète, c'est, d'une part, l'inspiration et, de l'autre, la parole, par laquelle il fait connaître ce que Dieu lui a révélé[3].

Les prophètes sont tout d'abord des hommes inspirés. Ils se présentent comme étant remplis de l'esprit de Dieu et dirigés par lui dans leur ministère[4]. Ils expriment quelquefois l'action de l'esprit divin sur eux par ces termes : « La main de Jéhova fut sur moi », c'est-à-dire la puissance de Dieu me saisit, l'esprit de Dieu étant considéré comme une force et comparé pour cela

[1] 1 Sam. 9, 9. — [2] Bleek, Einleitung in das A. T., 3e éd. § 178. — Maybaum, ouv. cité, p. 113 s. — [4] Mich. 3, 8; Ez. 11, 5; Es. 42, 1; 48, 16; 61, 1; Zach. 7, 12; comp. Joël 2, 28; Nomb. 11, 17. 25 ss.; 24, 2; 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; 2 Rois 2, 9. 15; Néh. 9, 30.

à la main[1]. Le prophète, revêtu de l'esprit de Dieu, peut donc être appelé « l'homme de l'esprit[2] ».

C'est par son esprit que Dieu communique aux prophètes ses révélations. Il ressort, en effet, des passages que nous venons de citer que l'esprit de Dieu est accordé aux prophètes pour leur révéler sa volonté et pour les rendre aptes à annoncer sa parole[3]. Dieu révèle aux prophètes tout ce qu'il fait[4]. Il leur parle et il parle par eux[5]. Aussi les prophètes prétendent-ils annoncer la pure parole de Dieu et disent-ils des faux prophètes qu'ils prophétisent ce qui vient de leur propre cœur et non ce qui vient de la bouche de Dieu, Dieu ne leur ayant point parlé[6].

C'est Dieu qui suscite les prophètes et qui les envoie à son peuple[7]. La vocation divine se faisait sentir aux prophètes avec une telle puissance qu'ils ne pouvaient y résister[8]. Ils étaient convaincus qu'ils se seraient chargés d'une grande responsabilité, s'ils avaient négligé de remplir le mandat divin qui leur était confié[9]. Ils disaient des faux prophètes qu'ils n'étaient pas envoyés par Dieu[10].

Ce qui vient d'être dit montre déjà que les prophètes étaient des interprètes de Dieu. Cela ressort mieux encore d'Ex. 7, 1 et 4, 16. Dans le premier de ces passages, Jéhova dit à Moïse : « Vois, je te fais Dieu pour Pharaon, et Aaron, ton frère, sera ton prophète. » Cela veut dire qu'il y aura entre Moïse et Pharaon le même rapport qu'entre Dieu, qui fait connaître sa volonté, et l'homme, auquel cette volonté est révélée ; et qu'Aaron

[1] Mich 3, 8 ; Ez. 3, 14 ; 8, 1-3 ; comp. 1, 3 ; 3, 22 ; 33, 22 ; 37, 1 ; 40, 1 ; Es. 8, 11 ; 1 Rois 18, 46 ; 2 Rois 3, 15. — [2] Voy. Os. 9, 7, texte original. — [3] Comp. 2 Sam. 23, 2 s.; 1 Rois 22, 24; Zach. 7, 12. — [4] Am. 3, 7. — [5] Os. 12, 11. — [6] Jér. 14, 14; 23, 16. 21 ; Ez. 13. 2 ss. 7. — [7] Am. 2, 11 ; 7, 15 ; Es. 6, 8 ss. ; Jér. 1, 7 ; 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 15. 19; 35, 15; 44, 4 ; Ez. 2, 3; 3, 4 ss. ; Zach. 2, 11 ; 4, 9 ; 6, 15. — [8] Am. 3, 8; Jér. 20, 7-9. — [9] Ez. 3, 18. 20 ; 33, 8. — [10] Jér. 14, 14 s. ; 23, 21 ; 27, 15 ; 28, 15 ; 29, 31 ; Ez. 13, 6.

servira d'intermédiaire entre Moïse et Pharaon, comme le prophète sert d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Cela est exprimé plus clairement encore dans le second passage, où Jéhova dit à Moïse qu'il tiendra pour son frère Aaron la place de Dieu et qu'Aaron lui servira de bouche et parlera pour lui au peuple. C'est dans le même sens que Jérémie est désigné comme la bouche de Dieu[1]. Les prophètes sont donc les organes de Dieu; Dieu met ses paroles dans leur bouche et ils disent ce que Dieu leur commande[2]; ils jouent auprès des hommes le rôle d'interprètes[3].

Les prophètes portent d'autres titres qui nous font connaître ce qu'ils étaient et ce qu'ils faisaient. Ils sont appelés des sentinelles et des gardiens ou gardes[4], parce qu'ils veillaient sur la conduite du peuple, afin de pouvoir le reprendre, en cas de besoin. Cela est nettement exprimé dans trois passages : Jér. 6, 27; Ez. 3, 17; 33, 7. Dans le premier, Dieu dit au prophète : « Je t'ai établi en observation parmi mon peuple, comme une forteresse, afin que tu connaisses et sondes leur voie »; et dans les deux autres: « Je t'ai établi comme une sentinelle sur la maison d'Israël; tu écouteras la parole qui sortira de ma bouche et tu les avertiras de ma part. » C'est conformément à cet ordre d'idées que Jérémie a pu se considérer comme un pasteur de son peuple[5], le soin principal d'un pâtre étant, non seulement de paître son troupeau, mais de le garder et de le préserver de tout danger. Le titre de sentinelle et de gardien, appliqué aux prophètes, implique évidemment aussi l'idée qu'ils voient mieux que les autres ce qui va arriver, ce qui se prépare au loin, et qu'ils doivent en avertir le peuple. Habacuc dit qu'il

[1] Jér. 15, 19. — [2] Deut. 18, 18; Jér. 1, 9; comp. Nomb. 23, 5. 12. 16. — [3] Es. 43. 27. — [4] Mich. 7, 4; Jér. 6, 17; Ez. 3, 17; 33, 7; Es. 21, 11 s. 52, 8; 56, 10; 62, 6. — [5] Jér. 17, 16; comp. Zach. 11, 4 ss.

était à son poste, qu'il veillait au haut de la tour, attendant ce que Jéhova lui dirait, quand une prophétie lui fut communiquée touchant le châtiment prochain des Chaldéens[1]. Les prophètes sont appelés des hommes de Dieu[2], à cause du rapport particulier qui existe entre eux et Dieu. Ils sont appelés serviteurs de Jéhova[3], parce qu'ils consacrent leur vie à son service, et envoyés ou messagers de Jéhova[4], parce qu'ils sont chargés de transmettre ses ordres.

Comme les prophètes disent, à chaque page de leurs écrits, qu'ils annoncent la parole de Dieu et que Dieu leur a parlé, nous devons nous demander en quoi consistait cette parole et comment elle fut communiquée aux prophètes. Dans les anciens temps, on croyait en Israël que Dieu parlait aux hommes au sens littéral de ce mot[5]. C'est assurément dans ce sens qu'il est dit, dans les anciens documents bibliques, que Dieu parla à Adam et à ses descendants, à Noé et aux autres patriarches, à Moïse et à Josué, et, dans la suite, aux juges et aux prophètes. On croyait que Dieu faisait entendre sa voix pour parler aux hommes[6]. Ce n'est pourtant pas dans ce sens que les prophètes semblent avoir compris la chose. S'ils ont conservé le langage qui s'était formé quand on croyait que Dieu parlait à la façon des hommes, la parole divine qui leur fut adressée était certainement pour eux une parole intérieure.

C'est principalement aussi par imitation du langage d'une époque où les visions réelles jouaient un grand rôle dans le prophétisme, que les prophètes ont appelé leurs prophéties des visions. On s'est néanmoins appuyé sur ce langage pour soutenir,

[1] Hab. 2, 1 ss. — [2] 1 Sam. 2. 27; 9, 6 ss.; 1 Rois 12, 22; 13, 1 ss.; 17, 18. 24; 20, 28; Jér. 35, 4; etc. — [3] Am. 3, 7; Es. 20, 3; Jér. 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; etc. — [4] Es. 44, 26; Ag. 1, 13; Mal. 3, 1. — [5] Gen. 18; Ex. 33, 11; Nomb. 12, 8. — [6] Ex. 20, 1; Deut. 4, 12; 1 Sam. 3, 4 ss.; 1 Rois 19, 13.

depuis Philon jusqu'à Hengstenberg, qu'au moment de recevoir des révélations les prophètes se trouvaient dans un état extatique et purement passif. En faveur de cette opinion, on invoque les paroles citées plus haut, où les prophètes sont appelés des hommes en fureur ou en délire; on insiste sur l'état d'exaltation et de prostration dans lequel Saül est jeté par l'inspiration prophétique, sur l'état quelque peu extatique de Balam au moment de prononcer ses oracles, enfin sur Nomb. 12, 6-8, où il est dit que, si Jéhova parle à Moïse bouche à bouche, il ne se révèle aux autres prophètes qu'en vision et en songe[1].

Tout cela prouve incontestablement que, parmi les prophètes israélites, il existait quelque chose de semblable à la glossolalie, ce degré inférieur de l'inspiration chrétienne[2], et à d'autres phénomènes analogues qui se sont produits depuis dans l'Église, principalement sous l'influence du méthodisme américain; mais cela ne prouve pas que tous les prophètes étaient dans cet état quand ils recevaient la parole divine. En consultant les livres prophétiques, on reconnaîtra, au contraire, avec Bleek[3], Œhler[4], Schultz[5] et d'autres, que les prophètes recevaient généralement les révélations dans un état d'esprit parfaitement conscient. Reuss montre, par des exemples nombreux, que les visions mentionnées dans les livres prophétiques ne sont « que des formes symboliques de la pensée et, par conséquent, de simples combinaisons littéraires, des ressources de la rhétorique, des ornements du style, et rien de plus[6] ». Il ne faudrait pas se laisser induire en erreur par le terme de vision, qui est à peu près synonyme de parole prophétique et divine[7]. Les prophètes disent qu'ils ont vu

[1] Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, p. 49 ss. — [2] 1 Cor. 14. — [3] Ouv. cité, § 183. — [4] Ouv. cité, § 209 ss. — [5] Ouv. cité, p. 227 s. — [6] Les Prophètes, I, p. 54 ss.; comp. Kuenen, Hist. critique des livres de l'A. T. II, p. 40 ss. — [7] 1 Sam. 3, 1; 2 Sam. 7, 17; Os. 12, 11; Es. 30, 10; Ez. 1, 1-3.

les paroles ou les discours qu'ils vont prononcer[1]. Mais les passages que nous avons cités et d'autres encore[2] prouvent qu'ils appellent visions des discours qui n'ont absolument rien de visionnaire, qui sont le fruit de la réflexion. On appelle même vision un écrit prophétique qui renferme des récits historiques[3].

Il faut pourtant reconnaître que, dans les anciens temps, on entendait par le terme de vision des visions proprement dites. Dans le passage déjà cité, Nomb. 12, 6-8, la révélation par vision et par songe est opposée à la révélation directe, reçue par Moïse à l'état conscient, et celle-ci est évidemment regardée comme plus parfaite que celle-là. A l'instar de ce passage, nous croyons devoir distinguer entre deux points de vue différents touchant la révélation prophétique, le point de vue primitif et imparfait et le point de vue supérieur qui se présente dans les livres prophétiques. Nous avons vu que les songes et les visions jouaient un grand rôle dans l'ancien prophétisme et que celui-ci était entaché d'autres imperfections. Mais, sous l'influence de l'esprit de Dieu, le prophétisme se perfectionna; il se dégagea peu à peu de l'art vulgaire de la divination pour remplir une mission plus noble. Les voyants devinrent des prophètes, des interprètes de Dieu auprès des hommes. Dès lors, les songes et les visions, loin d'être considérés comme le moyen de révélation par excellence, furent plutôt combattus comme un moyen de révélation inférieur ou même faux; on leur opposa la parole de vérité, qui est comme le froment opposé à la paille[4]. Ce n'est que dans le livre récent de Daniel, qui d'ailleurs est une apocalypse et non une prophétie, que les songes et les visions jouent de nouveau un rôle important[5].

[1] Am. 1, 1; Es. 2, 1; 13, 1; Hab. 1, 1; 2, 1; comp. 2 Rois 8, 13. — [2] Es. 1, 1; Abd. 1; Nah. 1, 1. — [3] 2 Chron. 32, 32. — [4] Jér. 23, 25-32; 27, 9; 29, 8 s.; Zach. 10, 2; Deut. 13, 1 ss. — [5] Dan. 2; 4; 7 s.; 10-12.

On a donc tort de conclure de Nomb. 12, 6-8 qu'à l'exception de Moïse aucun prophète n'a reçu la révélation divine autrement que par songe ou par vision. C'est méconnaître des faits nombreux sur la foi d'une simple parole. Si, au lieu d'y voir une affirmation dogmatique et infaillible, nous envisageons ce passage au point de vue historique, nous arriverons à la conclusion suivante. Comme il fait partie du document A, il appartient encore à la période de l'ancien prophétisme, où l'inspiration était inséparable d'un certain état extatique, où les songes et les visions passaient pour le moyen de révélation habituel. Notre auteur avait pourtant des idées assez saines pour comprendre les imperfections d'un tel prophétisme, et il tenait à faire ressortir que Moïse avait reçu des révélations d'un genre plus élevé et plus pur. Nous voyons par là qu'on avait de bonne heure le sentiment de l'imperfection de l'ancien prophétisme.

Il résulte de tout cela que ceux qui prétendent que les prophètes, au moment de l'inspiration, étaient dans un état extatique et visionnaire, ont en vue le prophétisme primitif et imparfait et qu'ils ignorent que le prophétisme s'est élevé de l'état divinatoire et visionnaire à l'état supérieur que nous avons constaté. Les deux sortes d'inspiration chrétienne que saint Paul décrit 1 Cor. 14, ont évidemment une grande analogie avec les deux sortes de prophétisme de l'ancien Israël. Et de même que l'apôtre place la simple prédication évangélique au-dessus de la glossolalie, de même nous devons placer la simple prédication prophétique, faite sous l'inspiration de l'esprit de Dieu, bien au-dessus de l'ancien prophétisme extatique. Riehm dit avec raison que plus l'état de l'inspiration prophétique est extatique, plus il appartient à un degré inférieur de prophétisme[1]. Et Bertheau déclare, avec non moins de raison, qu'il ressort de l'his-

[1] Messianische Weissagung, p. 17.

toire du prophétisme que moins les prophètes ont joui d'une communion continuelle avec Dieu, plus la puissance divine était pour eux une puissance extérieure qui s'emparait d'eux et dont ils devenaient de simples instruments sans volonté[1].

§ 8. UNITÉ ET SPIRITUALITÉ DE DIEU

Nous devons exposer maintenant les principes essentiels de la théologie prophétique, s'il est permis toutefois d'employer un terme aussi prétentieux. En réalité, les prophètes n'ont pas fait de théologie. Ils étaient des prédicateurs, non des théologiens. Ils étaient des hommes d'action et non des théoriciens ou des hommes de science. Ce qui les préoccupait, c'était le service de Dieu, la vie pratique, non des théories, des idées abstraites, et encore moins un système théologique. On trouve chez eux de profondes pensées, de grands principes religieux et moraux, mais non une théologie proprement dite. Il vaudrait donc mieux parler simplement de la religion des prophètes que de parler de leur théologie, comme on a l'habitude de le faire.

L'idée fondamentale de la religion des prophètes est celle de l'alliance de Jéhova avec Israël; cela ressort de chaque page de leurs écrits. Nous l'avons déjà considérée précédemment, parce qu'elle est, dès l'origine, à la base de la religion d'Israël. Ce que nous avons à examiner maintenant tout d'abord, c'est l'idée que les prophètes se sont formée du Dieu de l'alliance. Car celle que nous avons rencontrée précédemment n'est plus la même dans notre période. Les prophètes se sont élevés à l'idée de l'unité absolue de Dieu; ils sont, en général, arrivés à des

[1] Jahrbücher für deutsche Theol. 1859, p. 610; comp. Köhler, der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen, p. 97.

conceptions beaucoup plus pures de la divinité que les anciens Israélites.

I. Unité de Dieu.

A partir de quelle époque s'est-on dégagé des notions primitives et imparfaites pour s'élever au monothéisme pur? Baudissin, dans l'excellente étude qu'il a consacrée à ce sujet, arrive à la conclusion que le monothéisme israélite a passé par trois phases successives : il consistait primitivement dans l'adoration d'un dieu national unique et n'excluait pas l'existence d'autres dieux; sous cette forme, il existait peut-être déjà chez les Hébreux avant Moïse; plus tard, surtout depuis le prophète Osée, on s'éleva à la croyance d'un seul Dieu, mais considéré uniquement dans ses rapports avec Israël; enfin, à l'époque de Jérémie, on arriva au monothéisme absolu, à l'idée d'un seul Dieu pour tous les peuples de la terre[1]. — Il faut examiner cette question de plus près.

Le document A présente Jéhova comme le créateur de l'uninivers et le Dieu des parents du genre humain[2], comme le maître du monde[3], qui détruit de nouveau, par le déluge, tout ce qui existe[4], qui confond le langage de tous les hommes et les disperse sur toute la terre[5], dont le nom et la puissance doivent être publiés partout[6], qui juge toute la terre[7] et exerce ses jugements parmi toutes les nations[8], qui est vraiment le Dieu des esprits de toute chair[9].

Voilà donc, dans le document A, des conceptions universalistes assez prononcées, qui semblent impliquer le monothéisme absolu, l'idée que Jéhova est le seul Dieu du monde entier. Il

[1] Ouv. cité, I, p. 175 ss. — [2] Gen. 2-4. — [3] 14, 19. 22; 24, 3. 7; Ex. 9, 29; 19, 5; Nomb. 14, 21; Deut. 32, 8. 22; Jos. 2, 11; 3, 11. 13. — [4] Gen. 6, 5 ss. — [5] 11, 1-9. — [6] Ex. 9, 16; Jos. 4, 24. — [7] Gen. 18, 25. — [8] 12, 17; 18 s.; 20, 1 ss.; Ex. 15; 7, 14 ss.; etc. — [9] Nomb. 16, 22; 27, 16.

n'est pourtant pas absolument certain qu'il en soit ainsi. Dans les anciens temps, on ne considérait pas nécessairement le créateur du ciel et de la terre comme le Dieu unique, mais seulement comme le Dieu suprême[1]. A côté de lui, il y avait de la place pour d'autres dieux, tout aussi réels que lui, mais qui lui étaient inférieurs en puissance et en dignité. Baudissin remarque avec raison que tous les peuples païens, bien qu'ils crussent à la réalité des dieux étrangers, racontaient l'histoire primitive de l'humanité comme si leurs dieux avaient seuls dominé alors; qu'il n'y a pas une différence essentielle entre ce point de vue et celui que le document A expose dans les premiers chapitres de la Genèse[2].

Il en est de même de la domination attribuée à Jéhova sur les autres peuples. Elle implique seulement l'idée qu'il est un Dieu incomparable sous le rapport de la puissance, qu'aucun autre dieu ne l'égale en pouvoir. C'est en effet ainsi que le vieux cantique, Ex. 15, envisage la chose. Il chante la puissance de Jéhova, qui se manifeste par l'anéantissement de l'armée égyptienne et par la délivrance des enfants d'Israël, mais sans s'élever au-dessus de l'idée exprimée dans cette parole: «Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jéhova[3]?» Il faut remarquer en outre que lorsque Jéhova exerce ses jugements sur les autres nations, c'est généralement en faveur d'Israël; en sorte que, à cet égard aussi, il apparaît simplement comme le Dieu national, comme le Dieu de son peuple de prédilection[4].

Ce qui nous permet toutefois de supposer qu'avant Osée déjà certains esprits en Israël s'étaient élevés au monothéisme pur, c'est que, dans le cantique que nous trouvons Deut. 32 et qui est probablement d'une époque antérieure, les idoles sont traitées

[1] Voy. Gen. 14, 19. 22. — [2] Pag. 163 s. — [3] V. 11; comp. Deut. 33, 26 s. — [4] Comp. Baudissin, p. 158 ss.

de non-dieux et de vanités[1] et que Jéhova seul est proclamé Dieu[2]. Dans d'autres morceaux, qui remontent au moins aussi haut que le document A, nous retrouvons cette même affirmation qu'en dehors de Jéhova il n'y a point de Dieu[3]. Baudissin cherche à restreindre la portée de quelques-uns de ces passages[4], mais il nous semble que c'est à tort.

Si nous passons aux anciens livres prophétiques, nous trouvons chez Amos cette déclaration, que les dieux étrangers sont pur mensonge[5]. Baudissin pense, il est vrai, que cette désignation n'implique pas chez le prophète l'idée que les idoles n'ont pas de réalité, mais qu'elles ne peuvent pas accorder à leurs adorateurs les secours demandés et qu'elles trompent l'attente que ceux-ci fondent sur elles[6]. Chez le même prophète, Jéhova est aussi présenté comme le créateur de tout ce qui existe[7] et comme le juge des autres nations, aussi bien que de Juda et d'Israël[8]. Mais nous avons déjà vu que cela ne veut pas nécessairement dire que Jéhova est le Dieu unique.

Osée appelle le veau de Samarie un non-dieu, qui a été fabriqué par un ouvrier[9]. Il dit des idoles : « Elles sont toutes des ouvrages d'artisans[10] ; et ailleurs : « Nous ne dirons plus à l'ouvrage de nos mains : Notre Dieu[11] ! » ou bien : « Le peuple consulte son bois[12]. » Il fait dire à Jévoha, s'adressant à Israël : « Tu ne connais d'autre Dieu que moi et il n'y a de sauveur que moi[13]. »

Ésaïe et les prophètes contemporains présentent également les idoles comme des ouvrages faits de mains d'hommes[14]. Jéhova apparaît chez eux comme le Seigneur de tous les peuples et le

[1] V. 17. 21. — [2] V. 39. — [3] 1 Sam. 2, 2 ; 2 Sam. 7, 22 ; 22, 32 ; comp. Ps. 18, 32. — [4] Pag. 72. 101. — [5] 2, 4. — [6] Pag. 100. — [7] 4, 13 ; 5, 8 ; 9, 6. — [8] Chap. 1 s. ; 9, 5 ss. — [9] 8, 5 s. ; comp. v. 4. — [10] 13, 2. — [11] 14, 3. — [12] 4, 12. — [13] 13, 4. — [14] Es. 2, 8; 17, 8; 31, 7; Mich. 5, 12.

maître du monde entier[1], comme celui qui, un jour, sera adoré par toutes les nations[2]. Il y a plus, Ésaïe appelle tout simplement les idoles des *élilim*, des choses de néant[3].

Mais, d'après Baudissin, cela ne prouve pas que les divinités n'existent point pour les prophètes; ceux-ci n'enseignent qu'une chose, à savoir que pour Israël les idoles sont des images inanimées, qui ne peuvent donner au peuple de Jéhova aucun secours; lorsqu'ils annoncent que tous les peuples se convertiront au Dieu d'Israël, ils veulent simplement dire que les païens abandonneront pour le culte de Jéhova, en tant qu'il est un Dieu plus grand, le culte de leurs dieux ; les promesses en question ne disent pas encore que ces dieux n'existent pas; Jérémie et le Deutéronome, les premiers, enseignent positivement qu'en dehors de Jéhova il n'y a point de Dieu[4].

Nous reconnaissons volontiers qu'à partir de l'époque de Jérémie on comprit mieux en Israël le néant absolu de tous les dieux en dehors de Jéhova et qu'on affirma l'unité de Dieu plus catégoriquement[5], en même temps qu'on insista davantage sur le néant des idoles[6]. Mais nous sommes portés à croire que précédemment déjà, dès l'époque d'Amos et d'Osée et plus tôt peut-être, — comme cela semble ressortir de quelques passages du document A et des livres de Samuel, — certains esprits s'étaient élevés à l'idée que Jéhova seul est vraiment Dieu. Nous pouvons admettre que cette idée ne rencontra d'abord que peu d'écho en Israël et qu'elle n'apparaissait que sporadiquement ; que les anciens prophètes considéraient avant tout les rapports

[1] Es. 10, 5 ss. ; 15 ss. ; Mich. 4, 11 ss.; Zach. 9, 1 ss. — [2] Mich. 4, 1 ss. ; Es. 2, 2-4; 18, 7; 19, 18-25. — [3] 2, 8. 18. 20; 10, 10 s. ; 19, 1. 3 ; 31, 7. — [4] Pag. 109. 166 ss. — [5] Deut. 4, 35. 39 ; 6, 4 ; Es. 43, 10-12 ; 44, 6. 8; 45, 5 s. 14. 18. 21 s.; 46, 9. — [6] Deut. 4, 28; Jér. 2, 11. 27 s.; 3, 9 ; 5, 7 ; 8, 19 ; 10, 1-16 ; 16, 18-20; 18, 15 ; Hab. 2, 18 s. ; Es. 40, 18-20 ; 41, 7. 21-24. 29; 44, 9-20 ; 49, 1-7.

existant entre Jéhova et Israël et cherchaient à inculquer à Israël le devoir de ne servir que Jéhova. Mais nous avons l'impression que pour Ésaïe qui, à réitérées fois, déclare que les idoles ne sont que des choses de néant, pour Osée, qui répète qu'elles ne sont que du bois et des ouvrages d'hommes, pour d'autres encore parmi leurs contemporains, les idoles n'avaient absolument pas de réalité.

II. Spiritualité de Dieu.

Nous avons vu que les anciens Israélites se représentaient Dieu à l'image de l'homme. Même les documents de notre période fourmillent des anthropomorphismes les plus hardis. Aussi est-il superflu de se demander si le peuple d'Israël concevait son Dieu comme un Dieu personnel. Il n'y a, sous ce rapport, aucun doute possible. Il faut plutôt se demander si Dieu n'a pas été conçu d'une manière trop personnelle, trop humaine, si sa personnalité n'est pas affirmée au détriment de sa spiritualité. Il en est certainement ainsi dans les anciens temps et, en partie, même dans notre période. Mais nous devons d'autant moins nous étonner de ces imperfections qu'aujourd'hui encore le peuple chrétien, partout où il ne reçoit qu'une culture intellectuelle insuffisante, a conservé des idées analogues.

Cependant, à cet égard aussi, les prophètes, se dégageant des idées grossières des anciens temps, se sont élevés à des conceptions plus pures. Il suffit de rappeler les déclarations suivantes : Jéhova est Dieu et non pas homme[1]; il n'a pas des yeux de chair et ne voit pas comme les hommes[2]; il ne dort ni ne sommeille[3], ni ne se fatigue[4]; il ne mange ni ne boit[5]; en général

[1] Os. 11, 9. — [2] Job 10, 4. — [3] Ps. 121, 4. — [4] Es. 40, 28. — [5] Ps. 50, 13.

on ne peut l'assimiler à quoi que ce soit de terrestre[1]; les cieux des cieux ne sauraient le contenir[2].

Ce dernier passage est particulièrement instructif. Il est emprunté à la prière que l'auteur du livre des Rois place dans la bouche de Salomon, lors de la dédicace du temple, mais qui appartient, sans aucun doute, à une époque bien plus récente. Il montre que l'auteur avait des conceptions relativement très élevées, très pures de Dieu. Et pourtant, dans cette même prière, les cieux sont considérés comme la demeure de Jéhova[3]. Preuve évidente que ceux-là mêmes qui s'étaient élevés au-dessus des idées populaires et imparfaites, employaient encore le langage imparfait du peuple. Il faut d'autant moins s'en étonner que, jusqu'à ce jour, les prédicateurs se voient souvent obligés d'agir ainsi pour se mettre à la portée de leurs auditeurs.

D'un autre côté, il faut pourtant reconnaître que nous ne trouvons nulle part dans l'Ancien Testament l'affirmation que Dieu est un esprit pur. Schultz déclare avec raison, à la suite de de Wette, que, chez les prophètes eux-mêmes, la spiritualité de Dieu n'est pas conçue d'une manière métaphysique, mais d'une manière anthropologique et populaire; que, d'après eux, Dieu est spirituel à la façon de l'intelligence humaine, en opposition à ce qui est sensuel; que la déclaration la plus explicite à cet égard se trouve dans ce passage d'Ésaïe[4] : « L'Égyptien est homme et non dieu; ses cheveux sont chair et non esprit[5] ». Il dit encore que ce n'est pas la spiritualité de Dieu, surtout pas dans le sens philosophique et absolu, qui forme, dans l'ancienne alliance, la base de la foi en Dieu, mais sa personnalité pleine et vivante, conçue en toute simplicité à la façon de la personnalité humaine; que l'idée philosophique de la spiritualité de

[1] Es. 40, 18. — [2] 1 Rois 8, 27. — [3] V. 30. 32. 34. 36 etc. — [4] 31, 3. — [5] Ouv. cité, p. 468 s.; comp. de Wette, Bibl. Dogmatik, § 100.

Dieu n'est exprimée nulle part dans l'Ancien Testament; que Dieu y est conçu d'une manière religieuse et non d'une manière philosophique[1].

On ne peut naturellement pas s'appuyer sur les passages où il est question de l'esprit de Dieu pour soutenir que Dieu est un esprit pur, puisqu'on parlait de l'esprit de Dieu comme nous-mêmes nous parlons de l'esprit de l'homme. Il faut reconnaître franchement, comme nous l'avons déjà dit, que les prophètes n'étaient pas et ne voulaient pas être des théologiens ou des philosophes, des hommes d'école, mais des hommes d'action, et que la pensée religieuse chez eux laisse beaucoup à désirer. Toutefois il faut également reconnaître que leur vie religieuse était assez puissante pour supporter sans inconvénient certaines imperfections purement théoriques. Si la scolastique juive d'abord, la scolastique chrétienne ensuite ont su rectifier à certains égards la pensée religieuse des prophètes hébreux, elles ont toujours grandement manqué de ce souffle puissant d'en haut qui a fait la principale force et qui sera la gloire éternelle de ces hommes de Dieu.

§ 9. NOMS ET ATTRIBUTS DE DIEU

I. Noms de Dieu.

Pour mieux comprendre l'idée du Dieu d'Israël, nous devons considérer les noms qui lui sont donnés dans les documents des deux premières périodes. Dans l'Ancien Testament, les noms en général et surtout les noms propres ne sont pas des désignations arbitraires; ils expriment les qualités des personnes ou des

[1] Pag. 467.

choses auxquelles ils sont appliqués. Il en est ainsi des noms de Dieu : ils disent ce que Dieu est.

1° *Jéhova.* Nous commençons par le nom de Jéhova, que nous trouvons dans les plus anciens documents. C'est le nom propre du Dieu d'Israël. Aussi l'Ancien Testament ne le donne-t-il jamais aux dieux étrangers. Si nous parvenions à en saisir le sens exact, nous saurions quelle idée les Israélites se faisaient, dès les anciens temps, de leur Dieu. Malheureusement les savants n'ont pu encore s'accorder sur ce sujet. Nous pouvons de toute façon laisser de côté les nombreuses explications qui attribuent au nom de Jéhova un sens métaphysique. Les Israélites le donnaient à leur Dieu à une époque où, loin de se livrer à la métaphysique, ils avaient encore des conceptions très grossières de la divinité. Deux explications seules méritent d'être prises en considération : celle que Schrader a mise en avant et qui a gagné de nombreux adhérents, et celle que Dillmann, après d'autres, soutient d'une manière très-acceptable.

Le nom de Jéhova, en hébreu *Jahvèh,* vient probablement de la racine *hajah* ou *havah,* être. Schrader prétend que c'est un hiphil et que son sens est, non pas *celui qui est,* comme le veut Ex. 3, 14, celui qui possède la vie, mais celui qui procure la vie, qui en est l'auteur, qui est le créateur[1]. Il faut tout d'abord remarquer que *jahvèh* peut aussi bien être un kal qu'un hiphil. Au point de vue grammatical l'explication biblique, « celui qui est », est donc aussi fondée que celle de Schrader. Ce qui nous porte en outre à croire que ce savant n'est pas dans le vrai, c'est que son explication est aussi trop métaphysique et ne cadre pas avec les idées religieuses des anciens Israélites. Ceux-ci ne considéraient pas Jéhova avant tout comme le créa-

Bibel-Lexikon, art. Jehova.

teur, comme l'auteur de tout ce qui existe, mais comme leur roi et leur protecteur.

Nous trouvons une explication de ce nom Ex. 3, qui fait partie du document A. Nous y lisons ce qui suit : Lorsque Dieu voulut envoyer Moïse vers les enfants d'Israël, pour les délivrer de l'esclavage d'Égypte, celui-ci dit : « J'irai donc vers les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » Et Dieu lui répondit : « Je suis celui qui est. » Il le chargea ensuite d'aller dire aux enfants d'Israël : « C'est *Ehejéh* (Je suis) qui m'envoie vers vous. » « C'est *Jahvèh* (Celui qui est), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, qui m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour toujours[1] ».

Cette explication du nom de Jéhova paraît être parfaitement correcte au point de vue étymologique. Elle ne doit donc pas être mise sur la même ligne que les fausses étymologies qu'on trouve en grand nombre dans l'Ancien Testament et aussi dans le document A[2]. Toutefois il ne suffit pas d'adopter cette explication pour saisir le sens exact du terme qui nous occupe. Beaucoup de ceux qui l'ont adoptée n'ont trouvé dans le nom de Jéhova que l'affirmation de l'existence réelle ou de l'existence éternelle de Dieu. De là la traduction qu'on connaît : l'*Éternel*. Mais les savants les plus compétents rejettent aujourd'hui cette explication, trop abstraite, pour en accepter une autre, plus simple. Dillmann est du nombre. Il fait remarquer que le passage, Ex. 3, insiste sur le fait que Jéhova est le Dieu des pères et qu'en cette qualité il est resté pour le peuple ce qu'il était pour ses ancêtres. Il en conclut que le nom de Jéhova doit rappeler que le Dieu d'Israël est et sera toujours le même, qu'il est

[1] Ex. 3, 13-15. — [2] Dillmann, à Ex. 3, 14 s.

immuable, non au sens métaphysique, mais au sens moral. Il ajoute que plusieurs passages[1] prouvent que cette signification a été maintenue dans la suite[2]. Le nom de Jéhova, compris dans le sens de l'immutabilité morale, impliquerait donc l'idée de la fidélité de Dieu, comme l'ont reconnu Hävernick[3], Œhler[4], Schultz[5].

Nous donnons la préférence à cette dernière explication, parce que, primitivement déjà et à toutes les époques, la fidélité immuable de Dieu avait une importance capitale au point de vue de la religion d'Israël, celle-ci ayant pour base l'alliance entre le peuple et Dieu et pour sommet les promesses divines les plus brillantes. Ce qui importait le plus à Israël, c'était de savoir que Dieu resterait fidèle à ses promesses, à l'alliance traitée. Cela est fort bien exprimé Deut. 7, 9, où il est dit que Jéhova est un Dieu fidèle, qui garde son alliance et sa grâce. Aussi les anciens documents relèvent-ils très-fréquemment la fidélité de Dieu, en la rattachant parfois directement au nom de Jéhova. Nous lisons, Ex. 34, 5 s., que Jéhova passa devant Moïse et proclama son nom, en disant: «Jéhova, Jéhova, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en grâce et en *fidélité.*» Dans le vieux cantique, Deut. 32, le poète sacré, après s'être adressé aux cieux et à la terre, pour les inviter à prêter l'oreille aux paroles solennelles qui vont suivre, continue, au v. 3, en ces termes: «Je proclamerai le nom de Jéhova. Rendez gloire à notre Dieu! Il est le rocher... C'est un Dieu *fidèle* et sans iniquité, il est juste et droit.» On vient de voir que Jéhova est appelé le rocher. Cette désignation doit évidemment exprimer son inébranlable fidélité. Le même cantique appelle plusieurs fois Jéhova de ce nom[6]. Dans d'autres

[1] Os. 12, 5-7; Es. 26, 4; Mal. 3, 6. — [2] Endroit cité, p. 35. — [3] Theol. des A. T. 2e éd. p. 46. — [4] Ouv. cité, § 39. — [5] Ouv. cité, p. 491. — [6] V. 15. 18. 30 s.

textes anciens ou plus récents, Jéhova est appelé le rocher d'Israël, un rocher pour tous les temps, ou bien, parallèlement et pour exprimer la même idée, un bouclier, une forteresse, un refuge assuré[1]. Osée fait dire à Jéhova, s'adressant à Israël : « Je te fiancerai à moi en fidélité et tu reconnaîtras Jéhova[2] ». Il appelle Jéhova le saint fidèle[3]. Citons encore ce vieux texte, où l'immutabilité et la fidélité, ainsi que la véracité de Jéhova sont admirablement exprimées : « Dieu n'est point homme pour mentir, ni fils de l'homme pour se repentir. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas ? Ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas[4] ? » Ailleurs nous trouvons des déclarations du même genre, exprimant l'idée que Jéhova ne révoque point sa parole, qu'il ne change point ni ne se repent, qu'il garde ses promesses et qu'il exécute aussi ses menaces[5].

On voit par tous les passages cités et l'on peut voir par beaucoup d'autres que les prophètes et les Israélites en général étaient loin de se livrer à des spéculations transcendantes sur Dieu ou de s'attacher au côté métaphysique de l'idée de Dieu, mais qu'ils attachaient d'autant plus d'importance à ses perfections morales, surtout à son immuable fidélité.

2° *Jéhova, Dieu des armées.* Il nous faut considérer, en second lieu, un nom de Dieu composé de *Zebaoth*, armées, et de Jéhova ou d'*Élohim*, Dieu, ou des deux à la fois : *Jéhova Zebaoth, Élohé Zebaoth, Jéhova Élohé Zebaoth*[6]. Ce nom composé n'est pas employé dans tous les livres de l'Ancien Testament. On ne le rencontre pas dans les documents les plus

[1] Es. 30, 29 ; 26, 4; Ps. 18, 3. 31 ; 28. 1 ; 31, 3 s.; 42, 10; 89, 19. 27; 91, 4 ss. 9 ss.; 144, 1 ss. — [2] Os. 2, 22. — [3] 12, 1. — [4] Nomb. 23, 19 ; comp. 1 Sam. 15, 29. — [5] Es. 31, 2 ; Ez. 24, 14 ; 17, 24 ; Zach. 8, 14 s. ; Mal. 3, 6 ; Ps. 102, 26-28 ; 110, 4. — [6] 1 Sam. 1, 3 ; 4, 4 ; Am. 3, 13 ; 4, 13 ; Os. 12, 6 ; Zach. 9, 15, 10, 3 ; Mich. 4, 4 ; Es. 1, 9. 24 ; 5, 24 ; Jér. 2, 19 ; 6, 6. 9 ; Ps. 80, 8. 15.

anciens et il disparaît de nouveau après l'exil. On le trouve surtout dans les livres de Samuel, dans ceux des Rois, dans un certain nombre de livres prophétiques, depuis Amos jusqu'au second Ésaïe, et dans une série de psaumes.

Pour saisir la vraie signification de ce nom, il faut se laisser guider avant tout par le terme de Zebaoth. Or ce pluriel désigne toujours des armées terrestres, plus particulièrement celles d'Israël. On s'est basé là-dessus pour soutenir que le nom de *Jéhova* ou *Élohé Zebaoth* signifie exclusivement le Dieu des armées d'Israël[1]. D'autres, au contraire, prétendent qu'il désigne principalement ou exclusivement le Dieu des armées célestes, des astres et des anges[2]. Hävernick affirme, à son tour, que ce nom tire son origine de Gen. 2, 1 et que le terme de Zebaoth comprend toutes les créatures de Dieu, mais nullement l'armée d'Israël ni les astres[3]. D'autres encore soutiennent que, primitivement, ce nom ne se rapportait qu'aux armées d'Israël, mais que, dans la suite, on l'appliqua également aux armées des astres et des anges[4]. Nous pensons que les derniers se rapprochent le plus de la vérité.

Déjà dans le cantique de Débora et dans l'Ancien Testament tout entier, les guerres d'Israël sont considérées comme les guerres de Jéhova[5]. Dans les plus anciens documents, quand Israël est en guerre avec un autre peuple, c'est Jéhova qui dirige le combat, et quand Israël remporte la victoire, c'est à Jéhova qu'en revient la gloire[6]. De très bonne heure, Jéhova est présenté comme un guerrier[7]. Un document, peut-être plus

[1] Baur, à Ps. 24, 10, du commentaire de de Wette, 5e éd.; Schrader, Bibel-Lexikon. V, p. 702 s.; Jahrbücher für prot. Theol. 1875, p. 319 s. — [2] Hupfeld et Delitzsch, à Ps. 24, 10; Oehler, ouv. cité, § 195 ss. Reuss, Les Prophètes, I, p. 32 s. — [3] Ouv. cité, p. 48 s. — [4] De Wette, ouv. cité, § 97; Cölln, Bibl. Theol. I, p. 104 s.; Schultz, ouv. cité, p. 492 s. — [5] Jug. 5, 23; comp. 7, 18. 20; 1 Sam. 17, 47; 18, 17; 25, 28; etc. — [6] Jug. 5; Ex. 15; comp. 14, 14; Jug. 4, 14; 2 Sam. 5, 24. — [7] Ex. 15, 3.

ancien que tous ceux que nous possédons encore, portait ce titre: « Guerres de Jéhova [1] ». C'est très vraisemblablement cet ordre d'idées qui donna naissance au nom de Jéhova Zebaoth. Les armées de Jéhova étaient d'abord les troupes rangées d'Israël, comme le dit explicitement le vieux texte 1 Sam. 17, 45.

On peut toutefois s'appuyer sur une série de passages pour soutenir que l'armée ou les armées de Jéhova sont les astres [2] et les anges [3], ou même toutes les créatures [4]. Mais il faut remarquer que ces passages appartiennent presque tous à des documents récents et qu'ils n'emploient pas le pluriel *zebaoth;* de sorte que ce n'est pas là qu'on pourra chercher l'origine et la signification primitive de ce nom de Dieu.

Il faut évidemment admettre un développement et, en partie, une transformation de l'idée primitive de ce nom. D'abord il avait un sens restreint, il ne s'appliquait qu'à l'armée ou au peuple d'Israël, Jéhova étant exclusivement considéré comme le Dieu national de ce peuple. Mais peu à peu il obtint un sens plus large, plus universaliste, et il finit par embrasser toutes les œuvres de la création, quand il fut reconnu que Jéhova était le seul vrai Dieu et le créateur de toutes choses. Il devint même synonyme de créateur tout-puissant, de dominateur suprême, de maître du monde entier; car les Septante le rendent, dans bien des passages, par *παντοκράτωρ* [5]. Si, à l'origine, ce nom voulait simplement rappeler que Jéhova était le chef de l'armée ou du peuple d'Israël, qu'il dirigeait les combats d'Israël et lui assurait la victoire, il prit dans la suite, quand l'horizon religieux se

[1] Nomb. 21, 14. — [2] Jér. 33, 22; Es. 40, 26; 34, 4; Néh. 9, 6; Ps. 33, 6. — [3] Jos. 5, 14 s.; comp. Gen. 32, 1 s.; Deut. 33, 2; 1 Rois 22, 19; 2 Rois 6, 16 s.; Es. 24, 21; Job. 1, 6 ss.; 2, 1 ss.; Ps. 89, 6-8; 148, 2. — [4] Ps. 103, 21 s.; 148, 2 ss.; Gen. 2, 1. — [5] 2 Sam. 5, 10; 7, 8. 25. 27; 1 Rois 19, 10. 14; Am. 3, 13; 4, 13; etc.

fut étendu, une signification plus large et plus élevée, comme nous venons de le voir.

3° *Le Saint d'Israël.* L'Ancien Testament n'attribue pas seulement à Jéhova la sainteté, il l'appelle aussi le Saint ou le Saint d'Israël. C'est là encore un des noms de Dieu. Il convient donc d'en parler ici.

Qu'est-ce que l'Ancien Testament entend par la sainteté de Dieu ? A cette question les savants donnent des réponses très divergentes [1]. L'étymologie, d'ailleurs, ne suffit pas pour la résoudre [2]. Ce qui est hors de doute, c'est que le mot français *saint* est loin de rendre exactement le sens du terme hébreu *kadosch.* Il faut donc, par une étude attentive des textes, arriver à fixer la notion exacte de la sainteté, dans la littérature hébraïque. C'est ce que Baudissin a entrepris dans l'excellente étude que nous venons de citer et qui mettra fin, sans doute, aux explications arbitraires et erronées qu'on a données jusqu'ici du terme et de la notion qui nous occupent.

Déjà dans le vieux texte : « Qui est comme toi, parmi les dieux, ô Jéhova ? Qui est comme toi magnifique en sainteté, redoutable à louer, opérant des merveilles [3] ? » — la sainteté de Dieu exprime sa majesté, sa grandeur, son élévation, son incomparabilité. Un autre vieux cantique appelle Dieu saint et veut indiquer par là qu'il est incomparable et infiniment élevé [4]. Il semble même que cette épithète, placé en tête du cantique, doive résumer toutes les autres perfections de Dieu qui y sont chantées, principalement son pouvoir suprême [5]. Chez le prophète Osée, Jéhova dit : « Je suis Dieu et non pas un homme ; je suis le Saint au milieu de toi [6] ». Et il reproche à Juda son inconstance vis-à-vis de Dieu, le Saint fidèle [7]. Il est évident

[1] Baudissin, ouv. cité, II, p. 5 ss. — [2] Pag. 19 ss. — [3] Ex. 15, 11. — [4] 1 Sam. 2, 2. — [5] Comp. Es. 40, 25 ss.; Ps. 77, 14 ss. — [6] 11, 9. — [7] 12, 1.

qu'ici les termes de Dieu et de Saint sont synonymes. On sait que, chez le premier et le second Ésaïe, Jéhova est très souvent appelé le Saint d'Israël ou seulement le Saint, pour dire le Dieu d'Israël ou le vrai Dieu [1]. On trouve la même chose ailleurs [2]. D'après Ezéchiel, Dieu se fait connaître comme Jéhova, comme le Dieu d'Israël, comme le Dieu puissant et vrai, en se sanctifiant ou en manifestant sa sainteté [3]. Il faut remarquer, d'ailleurs, que Dieu jure par sa sainteté [4], comme il jure par lui-même [5].

Sainteté semble donc être synonyme de divinité. Aussi Baudissin soutient-il avec raison que l'Hébreu disait saint là où nous disons divin ou céleste [6]. Par suite, la sainteté, appliquée à Jéhova, n'exprime pas tant un de ses attributs particuliers que son caractère divin tout entier. Nous trouverons la confirmation de ce que nous venons d'avancer plus loin, où nous verrons que les anges sont appelés des saints et des dieux ou des fils de dieux. Le terme français qui rend le mieux l'idée de la sainteté de Dieu, dans le sens de l'Ancien Testament, c'est celui d'éminence ou de majesté divines. On n'a qu'à examiner les textes nombreux où il est question, sous différentes formes, de la sainteté divine, pour se convaincre qu'ils expriment le plus souvent l'idée de la gloire, de la majesté, de l'élévation, de la grandeur divines.

La sainteté, dans le sens du mot français, désignant la qualité opposée au mal moral, n'est guère exprimée par le mot *kadesch* et ses dérivés, bien qu'elle soit attribuée à Dieu dans

[1] Es. 1, 4; 5, 19. 24, etc.; 40, 25; 41, 14. 16. 20, etc; — [2] Os. 12, 1; Job 6, 10; Hab. 1, 12; 3, 3; Jér. 50, 29; 51, 5; Ez. 39, 7; Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19. — [3] Ez. 20, 41 s.; 28, 22; 36, 23; 38, 16. 23; 39, 7; comp. Baudissin, p. 80 ss. — [4] Am. 4, 2; Ps. 89, 36; 60, 8. — [5] Gen. 22, 16; Ex. 32, 13; Am. 6, 8; Jér. 22, 5; 49, 13; 51, 14; Es. 45, 23. — [6] Pag. 79. 114 s. 124 s.

l'Ancien Testament tout entier. On peut constater à chaque page que le Dieu d'Israël hait le mal et n'aime que le bien. Le livre de Job surtout donne de la sainteté de Dieu, ainsi comprise, une idée très élevée. Il dit que Dieu constate le péché jusque chez les anges [1]. Certaines parties de la littérature hébraïque, et surtout le document C [2], attribuent aussi à Dieu la sainteté en tant qu'elle est opposée aux impuretés lévitiques. De là les nombreuses défenses de toute impureté de ce genre dans le Pentateuque. En vertu de sa sainteté, Dieu est également élevé au-dessus de tout ce qui est profane et il réagit contre la profanation de son saint nom [3].

La sainteté de Dieu est dans un rapport intime avec sa jalousie, sa colère et sa vengeance. La connexion entre la sainteté de Dieu et sa jalousie est déjà indiquée dans le document A, où Josué dit au peuple: « Vous ne pourrez servir Jéhova, car c'est un Dieu saint, c'est un Dieu jaloux [4] ». D'après Œhler, la jalousie de Dieu n'est autre chose que sa sainteté agissant, éclatant au dehors [5]. Ce qui provoque le plus la jalousie de Jéhova, c'est l'idolâtrie d'Israël, le culte rendu par lui à d'autres dieux [6]. Schultz dit avec raison que l'idée de la jalousie de Dieu repose sur celle de l'union conjugale entre lui et son peuple [7]. De là le nom d'adultère pour désigner l'idolâtrie en Israël. Mais Dieu est aussi ému de jalousie pour son peuple, quand il le voit dans un état de détresse et d'humiliation [8]. Cette dernière jalousie, dirigée contre les peuples étrangers et oppresseurs, peut se changer en pitié pour Israël [9]. C'est une pareille jalousie que

[1] 4, 18; 15, 15; comp. 25, 4-6; Hab. 1, 13. — [2] Lév. 11, 44 s.; 19, 2; 20, 7. 26. — [3] Am. 2, 7; Ez. 20, 22. 39; 36, 20-23; 39, 7. 25; 43, 7 s.; Es. 43, 27 s.; Mal. 1, 11 s.; Lév. 20, 3; 22. 2. 32. — [4] Jos. 24, 19. — [5] Ouv. cité, § 48; comp. Schultz, p. 520 ss. — [6] Ex. 20, 3-5; 34, 13 s.; Deut. 32, 16. 21; 4, 23 s.; 6, 14 s.; 29, 18-20; Ps. 78, 58. — [7] Ouv. cité, p. 522. — [8] Ez. 36, 5; Joël 2, 18; 2 Rois 19, 31; Zach. 1, 14; 8, 2. — [9] Joël, 2, 18.

Moïse et Josué cherchent à éveiller en Dieu pour l'apaiser envers son peuple et changer sa colère en pardon[1].

La colère de Dieu est, comme sa jalousie, une conséquence et une manifestation de sa sainteté[2]. Cela apparaît très clairement Ez. 38, 18-23, où il est dit que, dans sa jalousie et sa colère, Jéhova exercera le jugement sur le pays d'Israël et qu'ainsi il se glorifiera et se sanctifiera. On voit par Deut. 32, 16 et 22 ss. que la jalousie qu'éveille en Dieu l'idolâtrie d'Israël, excite ensuite sa colère et le porte à châtier les coupables. On voit la même chose par Deut. 6, 15 et Ps. 78, 58 s. Ces passages montrent déjà, dans une certaine mesure, quelle idée on se faisait en Israël de la colère de Dieu. D'autres exemples, puisés exclusivement dans de vieux textes, compléteront ce qu'on vient de voir.

Dans le vieux cantique, Ex. 15, le poète, parlant à Jéhova, s'écrie : « Par la grandeur de ta majesté tu renverses tes adversaires ; tu déchaînes ta colère : elle les consume comme du chaume[3] ». Dans un autre cantique du document A, le poète dit au peuple d'Israël : « Tu as abandonné le Rocher qui t'a fait naître, et tu as oublié le Dieu qui t'a engendré. Jéhova l'a vu, et il a été irrité, indigné contre ses fils et contre ses filles[4] ». La colère de Dieu s'embrase contre Moïse, lorsque celui-ci hésite à se rendre en Égypte pour délivrer les enfants d'Israël[5]. Elle s'enflamme contre le peuple d'Israël, après qu'il a fait le veau d'or[6]. La colère de Dieu éclate donc chaque fois que sa volonté rencontre de l'opposition, qu'elle est méconnue et transgressée, et elle se manifeste par des châtiments sévères. Il faut remarquer qu'il est question de la colère de Dieu dans toute la

[1] Ex. 32, 11 ss. ; Nomb. 14, 13 ss. ; Deut. 9, 25 ss. ; Jos. 7, 7 ss. — [2] Oehler, § 48 ; Schultz, p. 520 ss. ; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, II, p. 137. — [3] V. 7. — [4] Deut. 32, 18 s. — [5] Ex. 4, 14. — [6] 32, 10 ss.

littérature hébraïque, et le plus souvent dans les documents qui datent de l'époque où le prophétisme était arrivé à son apogée, le Deutéronome et Jérémie. Cela prouve qu'à cette époque encore on se représentait Dieu d'une manière assez humaine.

La vengeance de Dieu apparaît comme une conséquence de sa jalousie et de sa colère. Qu'on lise plutôt Nah. 1, 2 : « Jéhova est un Dieu jaloux, il se venge ; Jéhova se venge, il est plein de fureur ; Jéhova se venge de ses adversaires ; il garde rancune à ses ennemis ». Michée fait dire de même à Jéhova : « Dans ma colère et ma fureur, j'exercerai la vengeance sur les nations qui n'auront point écouté[1] ». Des paroles analogues se trouvent Ez. 25, 14. 17. Ailleurs encore, dans des textes anciens et dans des textes plus récents, il est question de la vengeance de Dieu, qui tantôt punit Israël de sa désobéissance, et tantôt frappe les peuples étrangers qui ont opprimé Israël et sont traités comme des ennemis de Jéhova lui-même[2].

4° *Dieu, le Fort, le Puissant, le Très-Haut, le Seigneur.* Après les noms dont nous venons de parler et que les Israélites ne donnaient qu'à leur Dieu, nous arrivons à une série de noms d'un caractère plus général et, par cela même, moins caractéristiques que les précédents.

Le nom le plus général et le plus vague que les Israélites donnèrent à Jéhova dans tous les temps, c'est *Élohim*. Le document C et aussi l'une des sources du document A désignent Dieu exclusivement par ce nom, dans les récits antérieurs à la vocation de Moïse. Or on ne le retrouve dans aucune autre langue sémitique ; il faut donc croire qu'il est d'origine hébraïque. Malheureusement on n'est pas d'accord sur son étymologie. D'après celle qu'indique Gesenius, dans son diction-

[1] 5, 14. — [2] Deut. 32, 35. 41-43 ; Es. 1, 24 ; 35, 4 ; 47, 3 ; 59, 17 s. ; 61, 2 ; 63, 4 ; Jér. 5, 29 ; 46, 10 ; 50, 15. 28 ; 51, 6. 11. 36 ; Ps. 94, 1.

naire, il serait, par sa racine, synonyme de crainte religieuse, et cette explication cadre fort bien avec le vieux texte Gen. 31, 42. 53 [1]. En réalité, il a un sens indéterminé, il est l'équivalent du latin *numen* et du français divinité [2]. Il a même un sens tellement indéterminé et élastique qu'il peut aussi s'appliquer aux hommes. Ainsi il est dit de Moïse qu'il sera pour Aaron et pour Pharaon un élohim [3]. C'est probablement aussi à des hommes revêtus de quelque autorité, judiciaire ou autre, que ce nom se trouve appliqué dans les passages suivants : Ex. 21, 6 ; 22, 8 s. 28 ; Jug. 5, 8 ; 1 Sam. 5, 25 ; Ps. 82, 6 [4]. Le roi d'Israël est une fois appelé élohim [5] ; Samuel est également désigné par ce terme quand il apparaît après sa mort [6]. Il est même dit que la maison de David sera comme élohim [7]. Ce nom désigne donc une puissance ou un être d'un caractère supérieur [8]. Aussi est-il appliqué aux divinités païennes, comme au Dieu d'Israël, et n'exprime-t-il aucune qualité particulièrement inhérente à ce dernier.

Élohim étant au pluriel, on a prétendu qu'il y avait là un reste et une preuve du polythéisme des anciens Hébreux. Cette thèse a trouvé de nombreux contradicteurs. Baudissin pourtant la maintient [9], et nous pensons qu'il a raison. En effet, la Bible fournit tant de preuves du polythéisme des anciens Hébreux, que cette thèse ne saurait être sérieusement contestée. Dans l'Ancien Testament, il est vrai, ce nom est toujours employé comme un singulier, quand il est appliqué au Dieu d'Israël ; mais cela prouve simplement qu'à l'époque à laquelle remontent les plus anciens documents bibliques, les fidèles Israélites étaient

[1] Comp. de Wette, ouv. cité, § 97 ; Hofmann, Schriftbeweiss, 2e éd. I, p. 76 s. 79. — [2] Oehler. ouv. cité, § 36 ; Hitzig, Bibl. Theol. p. 36 s. — [3] Ex. 4, 16 ; 7, 1. — [4] Schultz, p. 480 ; Dillmann, à Ex. 21, 6 ; Bertheau, à Jug. 5, 8. — [5] Ps. 45, 7 s. ; voy. Delitzsch, à ce passage. — [6] 1 Sam. 28, 13. — [7] Zach. 12, 8. — [8] Comp. Reuss, Gesch. § 69. — [9] Ouv. cité, I, p. 55.

déjà pénétrés de ce principe, que leur peuple ne devait avoir qu'un seul Dieu.

Les autres noms de Dieu qui nous restent à examiner donnent de la divinité une idée plus précise que celui dont nous venons de parler. Voici d'abord celui d'*El*, qui veut dire fort. C'est peut-être le nom de Dieu le plus ancien chez les Hébreux [1]. On le trouve employé dans des morceaux très vieux du document A [2]. Les passages cités prouvent que ce nom fut appliqué aux divinités étrangères, en même temps qu'au Dieu d'Israël [3].

C'est également dans un des vieux morceaux déjà cités que nous trouvons pour Dieu le nom de *Schaddaï* [4], qui veut dire puissant. On a fait de ce nom et de celui qui précède un nom composé: *El-Schaddaï* [5], qu'on traduit généralement par Tout-Puissant. Il exprime plutôt l'idée de puissance d'une manière renforcée.

Une autre épithète a été combinée très anciennement avec El, c'est *Eljon*, très-haut; de là le nom composé de *El-Eljon* [6]. Le document A appelle le Dieu Très-Haut maître, possesseur ou, d'après certains traducteurs, créateur du ciel et de la terre [7]. Mais anciennement cette épithète devait surtout rappeler que le Dieu d'Israël était plus élevé que tous les autres Élim ou Elohim [8], tandis que l'épithète Schaddaï affirmait qu'il était réellement un Dieu puissant et non un de ces dieux impuissants que les autres nations adoraient.

De bonne heure aussi on appela Dieu *Haadon*, le Seigneur [9], ou *Adonaï*, mon Seigneur [10]. Ce nom exprime, plus que les précédents, le sentiment de dépendance de l'homme vis-à-vis de

[1] Oehler, § 36; Schultz, p. 481 s. — [2] Gen. 49, 25; Ex. 15, 2. 11; 34. 14. — [3] Voy. surtout Gen. 33, 20. — [4] Gen. 49, 25. — [5] Gen 43, 14. — [6] 14, 18-20. 22; Nomb. 24, 16; Deut. 32, 8. — [7] Gen. 14, 19. 22. — [8] Schultz, p. 483. — [9] Ex. 23, 17; 34, 23. — [10] Gen. 15, 2. 8; 18, 3. 27. 30.

Dieu[1]. Il implique l'idée que l'homme est le serviteur de Dieu, qu'il lui doit l'obéissance, qu'il lui appartient[2] ; tandis que les noms précédents impliquent plutôt l'idée de la puissance et de l'autorité que Dieu possède sur toutes choses.

II. Attributs de Dieu.

Comme en Israël les noms de Dieu n'étaient pas des désignations arbitraires, mais l'expression des perfections qu'on attribuait à la divinité, nous n'avons pas pu en parler sans mentionner en même temps un certain nombre d'attributs de Dieu. Nous devons maintenant nous arrêter à ceux dont il n'a pas encore été question ou dont il reste quelque chose à dire.

On a vu que, parmi les attributs de Dieu, ceux qui avaient le plus d'importance pour les Israélites, c'étaient les attributs moraux. Il convient donc de commencer par ceux-ci et de ne parler qu'ensuite des attributs métaphysiques.

1° *Attributs moraux*. Nous savons que l'attribut par excellence de Jéhova, indiqué d'ailleurs par son nom même, c'est son immutabilité, sa fidélité inébranlable. Un autre attribut, qui est inséparable de la fidélité de Jéhova, c'est sa *véracité*. Sa fidélité, consistant principalement à tenir ses promesses, à maintenir l'alliance traitée avec Israël, on peut dire, à un point de vue un peu différent, qu'être fidèle, pour lui, c'est être vrai dans ses paroles, dans ses promesses. Aussi la véracité et la fidélité de Dieu se confondent-elles en quelque sorte. Cela est même vrai étymologiquement, si bien que les mêmes termes hébreux, appliqués à Dieu, sont tantôt rendus, dans les traductions, par fidélité et tantôt par véracité ou vérité.

[1] Voy. surtout Gen. 18, 27. — [2] Hävernick, ouv. cité, p. 47 s. ; Oehler, § 42 ; Schultz, p. 482.

Le passage déjà cité, Nomb. 23, 19, fait éclater à nos yeux le rapport intime qui existe entre la véracité de Dieu et son immutabilité ou sa fidélité[1]. Un autre passage, 2 Sam. 7, 27-29, montre que c'est dans les promesses de Dieu qu'on comptait principalement sur sa parole comme sur une parole de vérité. Le Psaume 89 ne fait que développer la pensée exprimée dans le passage précédent, en traitant de l'alliance de Jéhova avec David[2]. Aussi la fidélité ou la véracité de Dieu y est-elle relevée à plusieurs reprises[3].

La *justice* de Jéhova, dont il est tant question dans l'Ancien Testament, se trouve également dans la connexion la plus intime avec sa fidélité. Le terme de justice, dans le langage hébraïque, est synonyme de celui de droiture[4]. Nous lisons, Deut. 32, 4, que Jéhova est un Dieu fidèle et sans iniquité, qu'il est juste et droit. Le prophète Osée ne fait pas seulement dire à Jéhova qu'il se fiancera avec Israël en fidélité, mais aussi qu'il se fiancera avec lui en justice et en droit, ou, comme d'autres traduisent, par la justice et la droiture[5]. Chez Zacharie, Jéhova déclare que, dans la nouvelle alliance, il sera le Dieu de son peuple avec vérité et droiture, ou, selon d'autres traducteurs, avec fidélité et justice[6]. Le livre de Néhémie rapporte que les chefs du peuple dirent à Dieu : « Tu as été juste dans tout ce qui nous est arrivé, car tu t'es montré fidèle[7]. »

Nous voyons par là, d'un côté, le rapport intime qui existe entre la fidélité de Jéhova et sa justice, et de l'autre, celui qui existe entre l'idée de la justice divine et celle de l'alliance traitée avec Israël. La justice divine joue en effet le même rôle, dans l'acte d'alliance, que la véracité et la fidélité divines. Elle

[1] Comp. 1 Sam. 15, 29. — [2] V. 4 s. 20 ss. 27 ss. 35 ss. 40. — [3] V. 2 s. 6. 9. 15. 25. 29. 34-36. 38. 50. — [4] Oehler, ouv. cité, § 47; Diestel, Jahrbücher für deutsche Theol. 1860, p. 174. — [5] Os. 2, 21. — [6] Zach. 8, 8. — [7] Néh. 9, 33.

était pour Israël la garantie que Jéhova agissait envers lui avec droiture, que ses paroles et ses actes méritaient une entière confiance, qu'il ne s'y mêlait pas la moindre fraude.

Si la justice divine joue un rôle important dans l'alliance traitée avec Israël, elle joue un rôle plus important encore dans le jugement de Dieu. Elle est principalement attribuée à Dieu en tant que juge suprême, qui rend à chacun selon ses œuvres, bénissant le juste et châtiant le méchant[1]. Diestel fait toutefois remarquer qu'il ne faut pas entendre la chose de telle manière que Dieu serait juge en vertu de sa justice, celle-ci étant la source du jugement qu'il exerce; mais qu'il est le juge du monde et de son peuple, en tant qu'il en est le gouverneur tout-puissant, le dominateur suprême; que la justice divine, associée au jugement de Dieu, indique quel est le caractère de ce jugement, savoir que Dieu exerce le jugement d'après les règles du droit[2]. Il fait observer de plus que jamais le malheur n'est dérivé de la justice de Dieu et que, dans les récits antérieurs à l'exil, il n'y a nullement rapport et encore moins identité entre la colère de Dieu et sa justice[3]; qu'après l'exil seulement s'est produite cette identification, comme le prouve surtout 2 Chron. 12, 5-7[4]. Ceux qui souffrent par l'injustice des hommes peuvent, au contraire, recourir à Dieu pour obtenir justice, secours, délivrance. La justice de Dieu, loin d'être opposée à son amour, comme la colère, lui est souvent associée ou assimilée, elle est considérée comme la source des bénédictions divines[5]. Aussi

[1] Gen. 18, 25; Es. 5, 16; 58, 2; Soph. 3, 5; Jér. 11, 20; Lam. 1, 18; Job. 34, 10-12; Esd. 9, 15; Néh. 9, 33; Dan. 9, 14; Ps. 7, 9-18; 9, 5 ss. 8 ss. 17 ss.; 11, 4-7; 18, 21-31; 50, 6; 96, 13; 119, 75. 137; 129, 4. — [2] Endroit cité, p. 176 ss. — [3] Pag. 186. — [4] Pag. 192 s. — [5] Mich. 7, 9; Es. 30, 18; 41, 10; 42, 6. 21; 45, 13. 21; 46, 13; 51, 5 s. 8; 56, 1; 61, 8; Mal. 4, 2; Ps. 31, 2; 33, 5; 35, 23 ss.; 36, 7. 11; 48, 10 ss.; 51, 16; 65, 6; 71; etc.

plusieurs passages, dont l'un très ancien, parlent-ils des *zidkoth*, des justices de Jéhova, pour dire les actes de justice ou les bienfaits de Jéhova[1].

La bonté ou la grâce de Jéhova, *chéséd*, mentionnée déjà Ex. 15, 13, est fréquemment mise en rapport intime avec les attributs précédents et, dans quelques vieux textes, avec le nom de Jéhova. Ici, il faut citer encore une fois Ex. 34, 5 s. : « Jéhova, Jéhova, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité. » Dans un autre passage du document A, Ex. 33, 19, nous trouvons une périphrase analogue de ce nom de Dieu ; Jéhova y dit à Moïse : « Je ferai passer devant toi toute ma bonté et je proclamerai devant toi le nom de Jéhova : je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde. » Le rapport intime qui existe entre la fidélité et la justice de Dieu, d'un côté, et la grâce de l'autre, se voit surtout aussi dans le passage déjà cité, Os. 2, 21, où Jéhova déclare qu'il se fiancera avec Israël, non seulement en justice et en fidélité, mais aussi en grâce et en miséricorde. Si la fidélité de Jéhova, qui garantit l'alliance traitée avec David, est hautement célébrée dans le Psaume 89, il en est de même de sa bonté[2].

Il résulte de ce que nous venons de dire que la grâce de Jéhova joue un certain rôle dans l'alliance traitée avec Israël. Il reste à voir quel peut être ce rôle. Si Dieu a choisi Israël pour en faire son peuple, c'est une pure faveur, une pure grâce, comme nous l'avons vu précédemment. Aussi lisons-nous, Deut. 7, 9, que Jéhova est un Dieu fidèle, qui garde son alliance et sa grâce. L'alliance et la grâce de Dieu sont présentées ici comme une seule et même chose. On remarquera une parole analogue, mise dans la bouche de Dieu et se rapportant à l'alliance traitée

[1] Jug. 5, 11; 1 Sam. 12, 7; Mich. 6, 5; comp. Es. 45, 24; Ps. 69, 28; 103, 6. — [2] V. 2 s. 15. 25. 29. 34. 50.

avec David: « Je lui conserverai toujours ma grâce, et mon alliance lui sera fidèle[1]. » Si l'alliance de Dieu a été établie par pure grâce, elle est de même maintenue par grâce, car Israël, par ses infidélités nombreuses et réitérées, ne mérite pas le maintien de cette alliance. Voilà pourquoi il est dit, Deut. 4, 31, que Jéhova n'oubliera pas l'alliance jurée aux pères, parce qu'il est miséricordieux.

L'amour de Dieu, sous ses différentes formes, surtout comme grâce, miséricorde et compassion, se trouve nommé dans un assez grand nombre de textes du document A, en dehors des passages Ex. 23, 19 et 34, 5 s., mentionnés tout à l'heure[2]. Il faut remarquer qu'ici déjà l'amour de Dieu est considéré comme surpassant beaucoup sa jalousie et sa colère : si Dieu punit les méchants jusqu'à la quatrième génération, il fait miséricorde jusqu'à la millième à ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements[3].

Dans les anciens documents, il est presque exclusivement question de l'amour de Dieu pour Israël, se manifestant par les bénédictions et les délivrances de tout genre accordées à ce peuple. Dans les documents plus récents, écrits à une époque où l'horizon religieux d'Israël s'était élargi, où les idées et les sentiments universalistes atténuaient de plus en plus l'ancien particularisme, il est plus souvent question de l'amour de Dieu pour tous les peuples et même pour toutes les créatures. Quelle différence, par exemple, entre le livre de Jonas, qui promet le pardon à une nation païenne et ennemie d'Israël, et les nombreux récits des vieux documents, où Jéhova ordonne la destruction des peuples idolâtres sans pitié ni merci. Un grand progrès

[1] Ps. 89, 29. — [2] Gen. 24, 12. 27; 32, 10; Ex. 3, 7 ss.; 22, 27; Nomb. 14, 18-20; Deut. 32, 6 ss.; 33, 3; comp. 2 Sam. 24, 14. — [3] Ex. 20, 5 s.; 34, 6 s.

s'opéra donc aussi sous ce rapport, avec le temps, dans les conceptions religieuses d'Israël. C'est surtout dans les Psaumes qu'il est question de l'amour de Dieu qui s'étend, non seulement sur Israël ou sur les fidèles, mais sur toutes les créatures. Il y est dit formellement que toute la terre est remplie de la bonté de Dieu[1] et que sa miséricorde dure éternellement[2].

2° *Attributs métaphysiques*. Si nous donnons à cette rubrique le titre qu'on vient de lire, ce n'est pas pour faire entendre, contrairement à nos déclarations précédentes, qu'on faisait de la métaphysique en Israël. En distinguant les attributs métaphysiques de Dieu de ses attributs moraux, nous nous conformons simplement au langage moderne, nous faisons une distinction que l'Ancien Testament ne connaît pas. Nous verrons, en effet, que les Israélites ne se sont jamais occupés de ces attributs dans un intérêt spéculatif et métaphysique, mais seulement dans un intérêt religieux et pratique. Si, dans la suite, la théologie, juive et chrétienne, a cru le mieux exprimer la vérité biblique par une dogmatique transcendante, par une métaphysique spéculative, elle s'est complètement écartée de l'esprit essentiellement religieux et pratique du prophétisme israélite, dont nous exposons ici les principes.

L'attribut métaphysique qui prime tous les autres et qui est le plus souvent nommé dans l'Ancien Testament, c'est la *puissance* de Dieu. Elle est exprimée par les noms de El et Schaddaï, dont il a été question plus haut et que nous trouvons dans des documents très anciens. Dès l'antiquité, les Israélites considéraient leur Dieu comme un Dieu fort et puissant, capable de protéger son peuple et aussi de le châtier, en cas de désobéissance. Les vieux cantiques, Jug. 5, Ex. 15, Deut. 32, 1 Sam. 2, chantent principalement la puissance de Jéhova, qui s'est mani-

[1] Ps. 33, 5; 104, 24; 119, 64. — [2] Ps. 136 et ailleurs.

festée en faveur d'Israël. Les hauts faits, les miracles, par lesquels Dieu délivra les enfants d'Israël de l'esclavage d'Égypte[1], révèlent sa puissance[2]. Elle éclate aussi dans les récits de la création[3], du déluge[4], de la destruction de Sodome et de Gomorrhe[5], des victoires remportées sur les peuples cananéens[6], et dans tous les récits du même genre. Cependant, en dehors de Gen. 18, 14, on ne trouve guère, dans les plus anciens documents, l'affirmation de la puissance absolue ou de la toute-puissance de Dieu. Mais rien n'indique non plus qu'on limitait cette puissance, comme on le faisait pour d'autres attributs de Dieu. Cet attribut, qui frappe tout particulièrement les hommes, dans leur état de dépendance, fut, dès l'antiquité, affirmé et développé avec prédilection par les Israélites.

Dans notre période, nous trouvons à chaque page des livres bibliques l'affirmation que Jéhova possède une puissance absolue sur le monde, qu'il peut faire ce qu'il veut. Les passages de ce genre sont si nombreux et si connus qu'il est superflu d'en citer aucun.

Un Dieu puissant comme celui d'Israël, auteur de toutes les merveilles de la création et de l'histoire qui sont exposées dans l'Ancien Testament, devait naturellement apparaître comme un Dieu réel et *vivant*. Des textes anciens et des textes récents le présentent, en effet, comme tel, surtout dans les formules de serment[7].

Dans un des textes que nous venons de citer, il est dit non seulement que Dieu est vivant, mais qu'il l'est éternellement[8]. Les plus anciens textes qui affirment l'*éternité* de Dieu sont Ex. 15, 18, qui déclare que Jéhova régnera éternellement, et

[1] Ex. 7 ss. — [2] 9, 16; 3, 19 s. — [3] Gen. 1 s. — [4] Chap. 6 ss. — [5] Chap. 19. — [6] Jos. 1 ss. — [7] Gen. 16, 13 s.; Nomb. 14, 21. 28; Jos. 3, 10; 1 Sam. 14, 39. 45; 17, 26. 36; etc. Os. 2, 1; 4, 15; Deut. 32, 40; 5, 26; Jér. 4, 2; 5, 2; 10, 10; etc. — [8] Deut. 32, 40.

Gen. 21, 33, où Jéhova est appelé Dieu éternel. Il faut remarquer toutefois que le mot *olam*, qu'on traduit, dans ces textes et ailleurs, par éternel, a un sens plus restreint que le mot français. Il désigne simplement un temps illimité ou très-long. Dans notre période, où, faute d'un terme meilleur, le mot *olam* sert parfois encore à désigner l'éternité de Dieu[1], nous constatons pourtant des efforts sérieux pour exprimer cette idée d'une manière plus adéquate. On dit, en effet, que Dieu est avant tout ce qui existe et qu'il subsistera au delà, qu'il est le premier et le dernier, que ses années n'auront point de fin, et ainsi de suite[2].

La toute-puissance de Dieu implique sa *toute-présence*. Nous avons vu précédemment les restrictions que certains récits apportent à cet attribut de Dieu. Il convient pourtant de dire ici que, dans le document A déjà, il y a des récits qui présupposent la toute-présence divine, sinon dans le sens strict, dogmatique, du moins dans le sens religieux du mot, de telle manière que, partout où des âmes croyantes se trouvent, elles sont assurées de la présence de Dieu. C'est ainsi qu'Éliézer peut adresser sa prière au Dieu d'Abraham même en Mésopotamie[3]. Jacob, au moment de se mettre en route pour ce pays, reçoit l'assurance formelle que Dieu sera avec lui et le gardera partout où il ira[4]. Et cette promesse trouve sa réalisation dans la suite de la vie du patriarche[5]. Le document A enseignant déjà que Dieu a créé toutes choses[6], on a dû avoir de bonne heure l'idée qu'il préside à tout. A partir de notre période, en tout cas, la toute-présence de Dieu est réellement affirmée, bien que dans un langage peu philosophique[7]. Il ne faudrait donc pas prendre

[1] Jér. 10, 10; Es. 40, 28; Lam. 5, 19; Ps. 93, 2. — [2] Job 36, 26; Es. 41, 4; 43, 10; 44, 6; 48, 12; Ps. 55, 20; 90, 1-4; 102, 25. 28; comp. Dan. 7, 13. 22. — [3] Gen. 24, 12 ss. — [4] 28, 15. — [5] 31, 49-54; 32, 1 s. 9 ss.; 33, 20; 46, 4. — [6] Gen. 2, 4 ss. — [7] Am. 9, 2-4; Deut. 4, 39; Hab. 3, 3; Jér. 23, 23 s.; Es. 66, 1; 1 Rois 8, 27; Ps. 139, 7-10; comp. Abd. 4.

au pied de la lettre tous les passages qui disent que Dieu habite au ciel ou ceux qui font entendre qu'il demeure dans le sanctuaire, à Jérusalem, sur la sainte montagne. Si le peuple a longtemps conservé des idées grossières à cet égard, les prophètes se sont élevés au-dessus de ces notions imparfaites. Chez eux, l'idée de la présence de Dieu dans le sanctuaire se conciliait avec celle de sa toute-présence, comme l'idée que Dieu est le dominateur de toutes les nations se conciliait avec celle qu'Israël est son peuple particulier. A leur point de vue, on disait à la fois que Dieu habite le ciel et que les cieux des cieux ne peuvent le contenir[1], qu'il habite en Sion et dans le ciel[2].

A la toute-présence de Dieu vient s'unir tout naturellement son *omniscience*. D'après le document A, Dieu connut la chute d'Adam et d'Ève[3], le crime de Caïn[4], la corruption du genre humain qui amena le déluge[5], la dépravation des habitants de Sodome et de Gomorrhe[6], l'oppression des enfants d'Israël[7], etc. Ce document laisse supposer partout qu'on peut adresser à Dieu des prières qui sont exaucées, que Dieu entend par conséquent. Il dit aussi que Dieu connaît les pensées des hommes[8]. Il lui attribue enfin la connaissance de l'avenir[9]. C'est ce que nous trouvons surtout dans les documents de notre période[10]: témoin les nombreuses prédictions faites par les prophètes au nom de Dieu et l'affirmation fréquente que Dieu sait tout, même les choses les plus secrètes[11].

Un attribut de Dieu qui n'est pas mentionné avant notre

[1] 1 Rois 8, 27 ss. — [2] Ps. 14, 2. 7; 20, 3. 7. — [3] Gen. 3. — [4] Chap. 4. — [5] Chap. 6 ss. — [6] Chap. 18 s. — [7] Ex. 3. — [8] Gen. 6, 5; comp. 7, 1; 1 Sam. 2, 3; 16, 7; 2 Sam. 7, 20. — [9] Gen. 12, 3; 15, 13 ss.; 18, 14. 18; 28, 14; Ex. 4, 14; 11, 1 ss.; etc. — [10] Es. 42, 9; 43, 9-12; 46, 10; 48, 4 s. — [11] Am. 4, 13; 5, 12; Os. 5, 3; Zach. 9, 1; Job 11, 7-9. 11; 26, 5 s.; 34, 21 s.; Jér. 1, 5; 11, 20; 12, 3; 15, 15; etc. Ez. 11, 5; Es. 37, 28; 1 Rois 8, 39; Prov. 5, 21; 15, 3. 11; etc.

période, mais qu'on rencontre assez souvent depuis, à côté de la puissance de Dieu qui éclate dans la nature, c'est sa *sagesse*[1]. La raison pour laquelle on n'arriva qu'assez tard à l'idée de cet attribut est assez facile à comprendre. Il faut, en effet, « que l'observation et la réflexion aient déjà donné à l'homme une connaissance assez exacte de la nature, pour qu'il puisse saisir l'ordre, l'harmonie qui y règnent, et comprendre que tout y tend à un but final, le souverain bien »[2].

§ 10. CRÉATION

Nous l'avons vu : primitivement les Israélites ne voyaient guère en Jéhova que leur roi et leur protecteur ; ce n'est que peu à peu qu'ils s'élevèrent à l'idée que leur Dieu était le seul vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre.

Le document A déjà renferme un récit de la création[3]. Ce récit déclare que Jéhova Dieu fit la terre et les cieux[4]. Pour le reste, il exprime naïvement, mais non sans charme, les anciennes conceptions d'Israël sur ce sujet. Il nous dit qu'avant la création de l'homme il n'y avait pas de plantes sur la terre, parce que Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir[5]; que Dieu forma l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines pour faire de lui un être vivant[6]; que c'est également de la terre qu'il tira les animaux[7]. La formation de la femme d'une côte de l'homme est évidemment ce qu'il y a de plus original dans tout ce morceau[8].

A part ce récit et quelques autres passages assez rares[9], il est

[1] Jér. 10, 12 ; 51, 15 s.; Es. 31, 2 ; 40, 12-14 ; Job 9, 4-10 ; 12, 13. 16 ; 28, 12-27 ; 38-41 ; Prov. 3, 19 s. ; 8, 22 ss. ; Ps. 19 ; 104, 24 ; Gen. 1, 31. — [2] Haag, Théol. bibl. p. 312. — [3] Gen. 2, 4b-25. — [4] V. 4. — [5] V. 5. — [6] V. 7. — [7] V. 19. — [8] V. 21 s. — [9] Gen. 14, 19. 22; Ex. 4, 11; Am. 4, 13; 5, 8; Es. 29, 16.

peu question de la création et du Dieu créateur dans l'ancienne littérature hébraïque. Il faut descendre jusqu'à l'époque de l'exil pour trouver des passages tant soit peu nombreux qui en parlent[1]. Le livre de Job y revient à différentes reprises[2]. Il en est aussi fait mention dans le fameux passage Prov. 8, 22 ss. et surtout dans de nombreux Psaumes[3]. Mais le morceau le plus remarquable qui se rapporte à notre sujet, c'est le récit de la création du document C[4].

En comparant ce dernier récit avec celui du document A, on s'aperçoit facilement qu'il date d'une époque où la pensée religieuse était plus développée. Dieu n'agit plus ici à l'instar de l'homme, façonnant le limon de la terre pour en former l'homme et les animaux, tirant la femme d'une côte de l'homme et arrosant la terre de pluie pour faire pousser les plantes. Il procède vraiment en créateur : « Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. » Et ainsi de suite pour les autres parties de la création[5]. La simple parole créatrice de Dieu appelle instantanément toute chose à l'existence. On a de tout temps admiré la beauté sublime de cette conception. A côté de la parole de Dieu, c'est l'esprit de Dieu qui contribue à réaliser l'œuvre de la création[6]. Ailleurs encore, on nomme l'esprit[7], la parole[8] et la sagesse[9] de Dieu comme les agents créateurs.

La question de savoir si le monde a été tiré du néant ou si la matière existait de toute éternité, n'est pas même touchée et encore moins résolue dans les livres canoniques de l'Ancien

[1] Jér. 10, 12 s. 16 ; 27, 5 ; 31, 35 ; 32, 17 ; 51, 15. 19 ; Zach. 12, 1 ; Es. 37, 16; 40, 28 ; 42, 5; 44, 24; 45, 9. 12. 18; 48, 13; 51, 13; 66, 2; Jon. 1, 9. — [2] 10, 8 s. ; 26, 7 ss. ; 28, 25 s. ; 36, 3 ; 38, 4 ss. — [3] Ps. 8 ; 19, 2 ss. ; 24, 1 s. ; 33, 6-9 ; etc. — [4] Gen. 1. — [5] V. 3. 6. 11. 14. 20. 24. 26. — [6] V. 2. — [7] Job 33, 4; 34, 14 s. ; Ps. 33, 6 ; 104, 29 s. ; comp. Gen. 2, 7. — [8] Ps. 33, 6. 9; 107, 20 ; 147, 15. 18 ; 148, 5. — [9] Job 28, 23 ss. ; Prov. 8, 22 ss.

Testament. La création *ex nihilo* n'est enseignée que 2 Mach. 7, 28, et encore n'est-il pas absolument sûr que ce soit la pensée de ce passage[1]. La Sapience dit formellement que Dieu a fait le monde d'une matière informe[2], s'appuyant probablement sur Gen. 1, 1. Cependant la création de la matière par la parole toute-puissante de Dieu est plus conforme au caractère de Gen. 1 que la conception contraire[3]. Si on avait posé à l'auteur du document C la question de la création *ex nihilo* ou s'il se l'était posée lui-même, il l'aurait certainement résolue dans le sens affirmatif. Et ce qui est vrai de lui, l'est aussi des prophètes et de tous les auteurs sacrés. On était trop persuadé, à partir de notre période, de la toute-puissance de Dieu, pour en admettre la moindre limitation[4]. Le document A déclare déjà que rien n'est impossible à Dieu[5]. Si la question qui nous occupe n'a pas été résolue dans le sens indiqué, c'est tout simplement parce qu'elle n'a pas été posée. Les prophètes ont en général peu parlé de la création. C'est le présent et l'avenir qui les préoccupaient, non le passé; et ce qui, dans le passé, les intéressait à peu près exclusivement, c'est l'histoire de leur peuple. Quant aux sages en Israël, ils s'occupaient bien plus de la vie pratique que de questions purement spéculatives.

De nos jours on a souvent essayé de concilier le premier récit biblique de la création avec les données de la science. Pour nous, nous croyons devoir combattre de pareilles tentatives. Tous ceux qui s'y livrent sont obligés de fausser le sens des textes ou les résultats de la science. Ainsi, ils sont obligés de transformer les six jours dont parle le récit biblique en autant de périodes, comprenant des années innombrables. Or il faut

[1] Grimm, à ce passage. — [2] 11, 18. — [3] Schultz, p. 529 ss.; comp. Reuss, Gesch. p. 320. — [4] Comp. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, p. 77. — [5] Gen. 18, 14.

peu connaître le sens des textes ou avoir une conscience exégétique peu scrupuleuse pour oser défendre une pareille interprétation. Tout exégète impartial reconnaîtra qu'il est bel et bien question ici de six jours ordinaires, suivis d'un véritable sabbat israélite. La fin du récit[1] montre clairement que l'institution de la semaine et du sabbat est combinée, dans ce document, avec l'œuvre de la création. On le voit encore par un autre passage du même document[2]. L'addition au décalogue, Ex 20, 11, qui ne faisait pas partie du texte primitif, comme le prouve le texte parallèle, Deut. 5, — est évidemment aussi empruntée à ce document. Dans ces passages, calqués sur Gen. 1, il n'est question que de six jours ordinaires de la semaine, d'où l'on peut conclure qu'ici il n'est pas non plus question d'autre chose. Ou plutôt, tous ces passages, Gen. 1 y compris, sont calqués sur la semaine israélite, existant dès les temps les plus reculés : preuve évidente que, dans ce récit, il est question de vrais jours. Celui-ci l'indique du reste suffisamment par cette parole, six fois répétée : « Et il y eut soir, et il y eut matin[3]. » Il faut dire que l'idée ne serait jamais venue à personne d'y voir autre chose que des jours ordinaires, si la science moderne n'avait pas démontré que l'œuvre de la création n'a été réalisée qu'à travers une série de périodes très longues. D'autres divergences existent du reste entre le récit biblique et la science[4].

Que faut-il donc faire dans cet état de choses ? Il faut commencer par respecter le sens exact des textes bibliques, d'un côté, et les résultats de la science, de l'autre, et reconnaître que la Bible n'est et ne veut être ni un manuel scientifique, ni une dogmatique infaillible. Sa valeur n'est ni théologique ni scientifique, mais religieuse. Cela est vrai aussi du premier chapitre

[1] Gen. 2, 2 s. — [2] Ex. 31, 17. — [3] Gen. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 26. — [4] Dillmann, Genesis, p. 10 ss.

de la Genèse. Un récit qui nous dit que Dieu a travaillé six jours à l'œuvre de la création et qu'il s'est reposé le septième, comme un ouvrier, est loin d'être parfait, au point de vue théologique comme au point de vue scientifique. Mais ce récit simple et naïf possède une valeur religieuse réelle, parce qu'il nous présente le monde comme l'œuvre d'un Dieu tout-puissant, qui n'avait qu'à parler pour que tout existât. L'âme religieuse réclamera toujours un tel Dieu; elle aura toujours soif d'un Dieu vivant[1]. Elle trouvera donc ample satisfaction dans ce récit, malgré ses imperfections dogmatiques et scientifiques, qui ne choquent que ceux qui se font une fausse idée de la Bible.

La plupart des peuples cultivés de l'antiquité possèdent, dans leurs traditions, des récits de la création, et quelques-uns de ces récits ont beaucoup d'analogie avec ceux de la Bible[2]. Ils paraissent reposer, les uns et les autres, sur une tradition commune. Les récits bibliques sont toutefois supérieurs aux autres, au point de vue religieux, comme la religion d'Israël est supérieure aux autres religions de l'antiquité. Nous nous associons donc pleinement à cette conclusion par laquelle Riehm termine son article sur la création : «Au lieu de faire des efforts inutiles et infructueux pour concilier le récit de la création avec les résultats de la science, on ferait bien mieux de comparer avec soin toutes les cosmogonies de l'antiquité, afin de mettre en pleine lumière la valeur religieuse du récit biblique de la création[3].

§ II. PROVIDENCE

Il suffit de parcourir l'Ancien Testament pour se convaincre que l'idée dominante qui se rencontre à chaque page, c'est que

[1] Ps. 42, 3 ; 84, 3. — [2] Voy. Dillmann, endroit cité. — [3] Handwörterbuch, p. 1446.

Jéhova dirige tout dans le monde et, plus particulièrement, dans l'histoire de son peuple. Il apparaît aux premiers hommes et aux patriarches pour régler tout ce qui les concerne. Il intervient dans l'histoire pour sauver son peuple de la servitude d'Égypte, pour le conduire à travers le désert, pour l'introduire dans le pays de Canaan, pour le protéger contre ses ennemis, pour le ramener de ses égarements, pour le châtier de ses infidélités. Il met à sa tête Moïse, auquel il parle continuellement, lui indiquant, jusque dans les moindres détails, les lois civiles et religieuses auxquelles Israël devra obéir. Josué, qui remplace Moïse sur l'ordre formel de Dieu, est également dirigé par lui dans toutes ses entreprises. Après Josué, ce sont des juges, suscités et dirigés par l'esprit de Dieu, qui gouvernent les différentes tribus d'Israël. Puis les rois ou oints de Jéhova sont placés à la tête de tout le peuple, ainsi que les prophètes, ces serviteurs de Dieu par excellence, qui parlent et agissent toujours sous l'action de l'inspiration divine. En un mot, depuis la plus haute antiquité, le peuple d'Israël se savait constamment gouverné et dirigé en toutes choses par Jéhova lui-même ou par des pouvoirs établis et inspirés par lui. A ce point de vue, la providence se confondait avec le gouvernement théocratique d'Israël. Pendant longtemps, sans doute, les Israélites n'eurent pas d'autre conception de la providence divine.

Dans la suite, ils s'élevèrent pourtant à cette idée que Jéhova dirige, en maître souverain, tous les peuples de la terre[1]. Néanmoins, Israël restait toujours le centre de l'histoire du monde, et les autres peuples n'étaient en réalité que des instruments employés par Jéhova pour exécuter ses desseins envers son peuple d'adoption. Le particularisme étroit, inhérent à toute

[1] Am. 1; 2, 1 ss.; 9, 7; Zach. 9, 1 ss.; Mich. 4, 11 ss.: Es. 15 ss.; Jér. 46 ss.; Ez. 25 ss.; 2 Rois 5, 1; Deut. 2, 22.

l'ancienne alliance, ne fut élargi qu'en partie par les prophètes; aucun d'eux ne s'éleva à l'universalisme absolu, comme nous en verrons plus d'une preuve.

Quelle idée se faisait-on en Israël du rapport qui existe entre la providence divine et la liberté humaine? Il est certain que l'Ancien Testament fait une large part à la liberté de l'homme. Le régime de la loi laisse à chacun le choix entre la vie et la mort, entre la bénédiction et la malédiction. Ce qu'on lit Deut. 30, 15-20 ne fait que résumer admirablement, à cet égard, tout l'Ancien Testament. L'efficacité de la prière y est aussi partout reconnue, c'est-à-dire qu'il est admis que la volonté de l'homme est prise en considération par Dieu, qu'elle influe sur la volonté divine [1].

Si, d'une part, l'Ancien Testament présuppose ou affirme la réalité de la liberté humaine, de l'autre, il enseigne tout aussi catégoriquement la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu. D'après cet enseignement, tout dans l'histoire des peuples et des individus dépend de Dieu et de sa direction providentielle; il n'y a point de place pour un hasard quelconque [2]. Rien n'arrive sans que le Seigneur l'ordonne [3]. Même quand on jette le sort, la décision vient de Dieu [4]. Les actions humaines ne font pas exception à la règle générale. Elles aussi dépendent absolument de Dieu. L'homme se trace sa voie, mais c'est Dieu qui dirige sa marche [5]. L'homme est en réalité entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier [6].

La providence divine, en dirigeant ainsi les événements de l'histoire, fait servir toutes les actions humaines à la réalisation de ses desseins. On le voit bien clairement dans l'histoire des

[1] Voy. surtout Gen. 18, 23 ss.; Ex. 32, 10-14; Nomb. 14, 12-20; Deut. 9, 25 ss.; 2 Rois 20, 1-11. — [2] Ex. 21, 13. — [3] Lam. 3, 37. — [4] Prov. 16, 33 — [5] Prov. 16, 1. 9; 19, 21; 20, 24; 21, 1; Jér. 10, 23; Es. 26, 12. — [6] Es. 29, 16; 45, 9 s.; 64, 7; Jér. 18, 6.

patriarches, surtout dans celle de Jacob et mieux encore dans celle de Joseph. Il est dit formellement que le mal que ses frères cherchaient à faire à Joseph était providentiel et que Dieu voulut et sut le changer en bien [1]. Le même point de vue domine dans l'histoire ultérieure. L'ordonnance criminelle de Pharaon contre les enfants hébreux, l'exposition de Moïse sur le Nil, son éducation à la cour d'Égypte, le meurtre qu'il commet, sa fuite et son séjour dans le désert, — tout contribue à le préparer à sa haute mission de libérateur des enfants d'Israël. Toutes les persécutions dirigées contre David ne servent qu'à le faire arriver plus sûrement au trône. Balaam est obligé de bénir Israël contre son gré. Jonas cherche en vain à se soustraire à la mission dont Dieu l'a chargé. Les puissants ennemis d'Israël, malgré leur ambition et leurs projets orgueilleux, ne sont que des instruments entre les mains de Dieu pour exécuter sa volonté et ses jugements, pour châtier ou délivrer son peuple [2]. Dieu peut vraiment tout et il n'y a point d'obstacles à ses plans [3]. Aussi se rit-il des puissants de la terre, qui osent lui faire de l'opposition, à lui et à son oint [4].

Il résulte de ce que nous venons de voir que Dieu est l'auteur du bonheur comme du malheur des peuples et des individus. Tel est l'enseignement de tout l'Ancien Testament, surtout des livres historiques et prophétiques. Mais ce qui montre mieux encore jusqu'à quel point l'Ancien Testament proclame la domination absolue de Dieu, c'est qu'il présente Dieu comme l'auteur du mal moral. C'est lui, en effet, qui endurcit le cœur de Pharaon [5] et des Égyptiens [6], de Sihon [7] et des Cananéens [8]; lui qui met

[1] Gen. 45, 5. 7 s.; 50, 20. — [2] Ex. 9, 15 s.; 11, 9; Es. 10, 5 ss.; 14, 12 ss.; 41, 2 ss. 25 ss.; 45, 1 ss.; Jér. 50, 2 ss. 8 ss. 41 ss.; 51, 11 ss. 20 ss. 27 ss.; Hab. 1, 5 ss.; Zach. 14, 2. — [3] Job 42, 2; comp. Prov. 21, 31; Ps. 118, 22 s. — [4] Ps. 2, 1 ss.; comp. 33, 10. — [5] Ex. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 14, 4. 8. — [6] 14, 17. — [7] Deut. 2, 30. — [8] Jos 11, 20.

la discorde entre Abimélech et les citoyens de Sichem[1], qui pousse les fils d'Éli à mépriser les exhortations de leur père[2], qui envoie à Saül un mauvais esprit[3], qui excite David contre les Israélites et le porte à faire un recensement coupable[4]; lui enfin qui amène Roboam à repousser les vœux légitimes du peuple[5], qui fascine les prophètes d'Israël par un esprit de mensonge[6], qui empêche le peuple de voir, d'entendre, de comprendre sa volonté, afin qu'il ne se convertisse point[7], qui est une pierre d'achoppement et un piège pour les habitants de Jérusalem[8], qui verse dans les chefs égyptiens un esprit d'erreur[9].

La dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu est donc affirmée dans l'Ancien Testament aussi bien que sa liberté et sa responsabilité. On n'essaye même pas de concilier ces deux affirmations contraires. Le caractère éminemment pratique de la religion d'Israël pouvait se passer d'une solution qui, du reste, n'a pas été trouvée jusqu'ici et qui dépasse évidemment les forces de la raison humaine. La conscience morale affirmera toujours la liberté humaine et la conscience religieuse, la domination absolue de Dieu. Les philosophes et les dogmatistes peuvent tour à tour nier l'une ou l'autre : la morale protestera toujours contre la négation de notre liberté et la piété, contre celle de la domination suprême de Dieu, et elles justifieront ainsi le point de vue général de l'Ancien Testament, qui offre, au lieu de deux négations, deux affirmations.

De même que Dieu règle et dirige souverainement toute chose dans l'histoire, dans la vie des peuples et des individus, il gouverne aussi le monde qu'il a créé, ainsi que tous les phé-

[1] Jug. 9, 23. — [2] 1 Sam. 2, 25. — [3] 16, 14 s.; 18, 10; 19, 9. — [4] 2 Sam. 24; comp. 1 Sam. 26, 19. — [5] 1 Rois 12, 15. — [6] Rois 22, 19-23. — [7] Es. 6, 9 s.; comp. 29, 10-12; 63, 17; Deut. 29, 4; Job 12, 16; 17, 4. — [8] Es. 8, 14. — [9] 19, 13 s.; comp. Job 12, 24 s.

nomènes qui s'y produisent. Les hommes des temps primitifs, dénués de toute culture scientifique, ne savent rien ou à peu près des lois de la nature, qui règlent la marche et la conservation du monde. Aussi n'est-ce qu'assez tard qu'on trouve dans l'Ancien Testament des textes où ces lois sont mentionnées [1]. Nous ne connaissons qu'un seul passage relativement ancien qui parle de la marche régulière du monde [2]; et encore la fait-il dépendre directement de la volonté de Dieu et non des lois établies par lui. Même dans les documents plus récents, les passages qui parlent des lois de la nature sont rares. La tendance dominante de la religion d'Israël, non seulement à l'époque où l'on ignorait les lois de la nature, mais plus tard encore, quand on les connaissait quelque peu, était de passer par-dessus ces lois et de rapporter tout ce qui arrivait à l'action immédiate de Dieu. Pour l'Israélite de tous les temps, les choses créées dépendent absolument et directement du créateur. L'esprit, la parole et la sagesse de Dieu, qui les ont appelées à l'existence, peuvent aussi, à chaque instant, les réduire au néant; Dieu n'a qu'à retirer son souffle pour qu'elles meurent ou à l'émettre pour que tout soit renouvelé [3]. En opposition au souffle, à l'esprit tout-puissant et créateur de Dieu, toutes les créatures ne sont que chair, c'est-à-dire des êtres fragiles [4]. Dieu est le maître des esprits de toute chair, donnant la vie et la mort [5].

C'est Dieu qui fait naître et qui règle tous les phénomènes de la nature animée et inanimée, qui donne ou qui refuse la nourriture à tout ce qui vit, qui produit l'abondance ou la disette [6].

[1] Jér. 5, 22; 31, 35 s.; 33, 20. 25; Job 14, 5; 38, 10; Gen. 1, 11. 22. 28 s.; 9, 1. 8-17; Ps. 104, 9; 148, 6. — [2] Gen. 8, 22. — [3] Gen. 6, 3; Job. 27, 3; 34, 14 s.; Ps. 33, 9; 104, 27-30; 147, 15-18. — [4] Gen. 6, 3. 13; Es. 31, 3; 40, 6-8. — [5] Nomb. 16, 22; 27, 16; 1 Sam. 2, 6; Es. 38. — [6] Am. 4, 6. ss.; 5, 8 s.; 8, 9; Os. 2, 23; Zach. 10, 1; Es. 5, 6; 19, 5 ss.; 30, 20. 23 ss.; Nah. 1, 4; Jér. 3, 3; 5, 24; 10, 13; Deut. 11; 13 ss.; 28, 1 ss. 15 ss.; etc.

Ce côté de la providence divine est fort bien exposé dans une série de Psaumes [1] et d'une manière grandiose dans le livre de Job [2]. Le livre de Jonas fait également ressortir cette idée, que Dieu règle tout dans la nature comme il lui plaît [3]. Dieu peut rendre la stérilité féconde [4]. Il couvre des eaux du déluge la surface de la terre; après le déluge, il place l'arc-en-ciel dans la nue; il fait pleuvoir du soufre et du feu sur Sodome et Gomorrhe; il envoie à l'Égypte des fléaux de tout genre; il donne de la manne et des cailles au peuple d'Israël. Il y a plus. Dieu peut transformer l'univers tout entier [5]. Pour réaliser ses desseins, il n'a qu'à parler; car sa parole ne retourne point à lui sans effet, elle exécute sa volonté et accomplit ses desseins [6].

La meilleure preuve que Dieu n'est pas lié par les lois de la nature, mais qu'il peut faire tout ce qu'il veut, c'est le pouvoir miraculeux sans bornes qui lui est attribué. Il faut surtout lire, sous ce rapport, l'histoire de Moïse et celle d'Élie et d'Élisée. Les Israélites admettaient sans difficulté les miracles les plus extraordinaires. Ils croyaient que l'ânesse de Balaam avait parlé [7], que les murs de Jéricho étaient tombés au bruit des trompettes et des cris du peuple d'Israël [8], que le soleil et la lune s'étaient arrêtés à la voix de Josué [9], que le soleil avait même rétrogradé sur la prière d'Ésaïe [10], qu'Élisée avait fait surnager un fer tombé dans l'eau [11]. Ils attribuaient aussi un certain pouvoir miraculeux aux magiciens d'Égypte [12], mais moins grand que celui de Moïse [13]. Ils pensaient enfin que les faux prophètes possédaient le don de faire des miracles [14].

[1] 65, 10-14; 104, 1 ss. 13 ss. 21. 27 ss.; 136, 25; 145, 15 s.; 147, 9. 15-18. — [2] 36, 27-31; 37, 2-13; 38-41. — [3] 1, 4; 2, 1. 11; 4, 6-8. — [4] Gen. 18, 9 ss.; 17, 17 ss.; 21, 1 s.; 25, 21; 30, 2. 8. — [5] Ps. 102, 27. — [6] Es. 55, 11. — [7] Nomb. 22, 28. — [8] Jos. 6. — [9] Jos. 10, 12 s. — [10] 2 Rois 20, 8-11. — [11] 6, 6. — [12] Ex. 7, 11 s. 22; 8, 3. — [13] 8, 14; 9, 11. — [14] Deut. 13, 2 ss.

D'autre part, il ne faut pas oublier que les Israélites voyaient des miracles dans le cours ordinaire de la nature et de l'histoire. Le même terme qui désigne les merveilles de la nature, désigne aussi les miracles proprement dits [1]. Œhler a donc pu dire avec raison qu'au point de vue de l'Ancien Testament « les miracles ne sont pas qualitativement différents de l'action générale de Dieu dans la nature et dans l'histoire [2] ». Les Israélites voyaient trop l'action directe de Dieu partout, pour établir une différence essentielle entre les merveilles de la nature et les miracles au sens strict de ce terme.

§ 12. MANIFESTATION DE DIEU DANS LE MONDE

Le Dieu d'Israël est un Dieu tout à fait transcendant. Les Israélites n'ont pas eu l'idée de l'immanence de Dieu. Jéhova plane au-dessus du monde, il en est complètement distinct. C'est pour cela qu'il est essentiellement saint ; la sainteté, appliquée à Dieu, exprime son élévation, sa transcendance. Dès lors, Dieu ne peut pas entrer directement en rapport avec le monde, il a besoin d'intermédiaires. Il ne peut pas non plus se faire connaître aux hommes dans son essence et sa majesté glorieuses ; il ne peut se faire connaître à eux qu'en partie.

Si on croyait en Israël à la possibilité et à la réalité d'une révélation continuelle de Dieu, on ne prétendait pas cependant posséder de Dieu une connaissance parfaite et adéquate. Moïse, si particulièrement privilégié à cet égard, auquel Dieu se montre et parle plus directement qu'à nul autre prophète [3], ne possède lui-même pas le privilège de voir Dieu face à face, il ne

[1] Comp. Job 5. 9 s. ; Ps. 89, 6 ; 107, 8 s. 23 s. ; 139, 13 s. ; — avec Ex. 3, 20 ; 15, 11 ; 34, 10 ; Jos. 3, 5 ; Jug. 6, 13. — [2] Ouv. cité, § 64. — [3] Nomb. 12, 6-8 ; Ex. 34, 28-35 ; 33, 11 ; 24, 2. 12-18 ; 19, 20 ss.

peut le voir que par derrière[1]; nul, en effet, parmi les hommes, ne peut voir Dieu et vivre[2]. Cette opinion, qui apparaît dès la première période, s'est maintenue dans les périodes suivantes[3]. L'homme ne saurait donc pleinement voir, connaître, comprendre Dieu[4]. Même le Dieu révélé reste plus ou moins un Dieu caché[5]. Si les choses révélées sont pour l'homme, il y a bien des choses cachées et que Dieu seul connaît[6]. Il faut donc distinguer entre l'essence insondable de Dieu et ce que le faible mortel peut en connaître, entre Dieu en lui-même et son apparition dans le monde.

I. La gloire, le nom, la face, le maleach de Dieu.

1° *La gloire de Dieu.* Ce que l'homme peut connaître de Dieu, c'est sa gloire. La gloire de Dieu est précisément le côté de la divinité qui est accessible à l'homme, qui se révèle à lui. On a pu dire avec raison que la sainteté de Dieu est sa gloire cachée, et la gloire de Dieu sa sainteté révélée[7]. On pourrait dire aussi que la sainteté de Dieu est sa transcendance inaccessible, tandis que sa gloire est sa manifestation visible dans le monde.

On peut supposer que la gloire de Dieu apparaissait à l'imagination israélite comme un feu dévorant et une lumière éblouissante, et que cette conception, plus ou moins matérielle, fut empruntée, primitivement, au feu et à la lumière de l'orage. Cela est d'autant plus probable qu'une nuée est présentée fré-

[1] Ex. 33, 20-33. — [2] 33, 20; 20, 19; 19, 21-24; 3, 6; Jug. 6, 22 s.; 13, 22; 1 Sam. 6, 19 s.; 2 Sam. 6, 6 ss. — [3] Es. 6, 5; Deut. 4, 33; 5, 23 ss.; 18, 16; Lév. 16, 2. 13; comp. Ex. 28, 35; 30, 21; Nomb. 4, 19 s. — [4] Es. 40, 28; Job 42, 1 ss.; 38 s.; 37, 15 ss.; 36, 26; 26, 14; Prov. 30, 2-4. — [5] Es. 45, 15; comp. Prov. 25, 2. — [6] Deut. 29, 29. — [7] Baudissin, ouv. cité, II, p. 107.

quemment comme le véhicule de la gloire de Dieu. Tout cela semble ressortir de nombreux passages, empruntés aux documents de toutes les périodes[1]. C'est assurément parce que Dieu apparaissait comme un feu dévorant qu'on craignait de mourir en s'approchant de lui ou en voyant sa face. C'est parce qu'il apparaissait comme une lumière éblouissante qu'on n'osait pas regarder sa face[2] et que ceux qui avaient vu seulement une partie de sa gloire, comme Moïse, en gardaient un reflet qui éblouissait les autres mortels[3].

Il appert d'un grand nombre de passages cités que la gloire de Dieu est, comme nous l'avons dit, le côté de la divinité qui apparaît et se manifeste aux hommes. Quand Moïse fut invité par Jéhova à monter près de lui sur le mont Sinaï, il y vit la gloire de Dieu[4]. Une autre fois, Moïse demanda à Jéhova la faveur de voir sa gloire, et cette faveur lui fut accordée[5]. Il est dit que les Israélites ont vu la gloire de Jéhova et que toute la terre en est ou en sera remplie[6]. Toutes les manifestations de l'action divine dans l'histoire et dans la nature, dans ses jugements et dans ses bienfaits, peuvent être considérés comme des manifestations de sa gloire[7].

A partir d'Ezéchiel, on rattache la gloire de Dieu au sanctuaire. Le prophète, après l'avoir vue une première fois près du Kébar, resplendissante comme l'arc-en-ciel[8], la vit ensuite se diriger vers le temple, qui fut rempli de la nuée; même le

[1] Ex. 3, 2; 13, 21 s.; 16, 10; 19, 16 ss.; 24, 15 ss.; 40, 34 s; Lév. 9, 6. 23 s.; Nomb. 16, 42; Deut. 4, 12. 15. 24. 33. 36; 5, 22 ss.; 9, 3; 18, 16; 32, 22; 33, 2; 1 Rois 8, 10 s.; 2 Chron. 5, 14; 7, 1-3; Es. 10, 17; 30, 27. 30. 33; 33, 14; 60, 1 s. 19 s.; Soph. 2, 2; 3, 8; Nah. 1, 6; Hab. 3, 3 s.; Ez. 1, 4. 27 s.; 8, 1 s.; 10, 4; 43, 2; Mal. 3, 2; Ps. 18, 8 ss.; 21, 10; 50, 3; Dan. 7, 9 s. — [2] Ex. 33, 20-23; Es. 6, 2; 1 Rois 19, 13. — [3] Ex. 34, 29-35. — [4] 24, 16 s. — [5] 33, 18-22. — [6] Nomb. 14, 21 s.; Es. 6, 3; Hab. 2, 14. — [7] Deut. 5, 24; Ez. 39, 21; Es. 35, 2; 40, 5; Ps. 19, 2 s.; 57, 6. 12; 96, 3. — [8] Ez. 1, 28; 3, 23.

parvis resplendit de la gloire de Jéhova [1]. Quand il eut la vision du temple restauré, Ezéchiel vit également la gloire du Dieu d'Israël s'avancer du levant et entrer par la porte orientale dans le temple, qui en fut rempli [2]. Lors de l'inauguration du temple de Salomon, la nuée et la gloire de Jéhova remplirent l'édifice [3]. D'après le document C, le tabernacle du désert fut sanctifié de la même manière [4]; et lorsque Aaron, nouvellement consacré, offrit les premiers sacrifices, la gloire de Dieu apparut à tout le peuple : un feu sortit de devant Jéhova et consuma sur l'autel l'holocauste et les graisses [5]. D'après le même document, la gloire divine apparut à différentes reprises, pendant le voyage du désert, pour réprimander les murmures et les rébellions du peuple [6]. Il ressort de ce que nous venons de voir que le sanctuaire d'Israël était regardé comme le lieu où habite la gloire de Jéhova [7].

2° *Le nom de Dieu.* Le nom de Dieu a une très grande analogie avec sa gloire. Quelquefois les deux termes semblent être synonymes. Le second Ésaïe, par exemple, dit : « On craindra le nom de Jéhova depuis l'Occident, et sa gloire depuis le soleil levant [8] ». Et un psalmiste s'écrie : « Les nations craindront le nom de Jéhova, et tous les rois de la terre ta gloire [9] ! » Si la gloire de Dieu est particulièrement rattachée au sanctuaire, il en est de même de son nom [10]. Le nom de Dieu indique donc, comme sa gloire, sa présence particulière.

Dans la bouche de Jéhova, nous trouvons aussi comme synonymes ces expressions : « Pour l'amour de mon nom » et « pour

[1] Ez. 10, 4. — [2] 43, 1-5. — [3] 1 Rois 8, 10 s.; 2 Chron. 5, 14; 7, 1-3. — [4] Ex. 40, 34 s.; 29, 43. — [5] Lév. 9, 6. 23 s.; comp. 2 Chron. 7, 1-3. — [6] Ex. 16, 7. 10; Nomb. 14, 10; 16, 19. 42. — [7] Ps. 26, 8; comp. 63, 8. — [8] Es. 59, 19; comp. 42, 8; 43, 7. — [9] Ps. 102, 16. — [10] 2 Lam. 7, 13; Es. 18, 7; Jér. 7, 12; Deut. 12, 5. 11; 14, 23; 16, 6. 11; 1 Rois 8, 29; 9, 3; 2 Rois 21, 4. 7; 23, 27.

l'amour de moi[1] ». Jérémie dit indifféremment que Jéhova jure par lui-même[2] et qu'il jure par son nom[3]. Ésaïe fait dire à Jéhova : « Ils sanctifieront mon nom, ils sanctifieront le Saint de Jacob[4] ». D'après le second Ésaïe, se confier dans le nom de Jéhova et s'appuyer sur Dieu, est une seule et même chose[5]. Ailleurs, Jéhova et son nom sont mis en parallèle, comme ayant la même signification[6]. Le nom de Dieu étant, comme la gloire de Dieu, ce que l'homme peut connaître de la divinité, et l'Ancien Testament parlant exclusivement du Dieu révélé, connu, l'identification de Jéhova et de son nom est très naturelle.

Cette identification semble même remonter très haut. D'après le document A, Jéhova dit à Israël, après la promulgation de la loi, qu'il enverra un ange devant lui pour le protéger et le faire arriver au pays de Canaan, et il ajoute que son nom sera dans cet ange[7]. Or Reuss traduit ici tout simplement « mon nom » par « ma personne ». En effet, le nom de Dieu est ici Dieu lui-même, en tant qu'il sera avec Israël, pour le conduire, le protéger et le bénir. Dans d'autres passages, le nom de Dieu, c'est Dieu dans ses diverses manifestations, qu'elles aient pour but de protéger et de bénir ou d'exercer sa colère et d'exécuter ses jugements[8].

On sait que les prophètes déclarent souvent qu'ils parlent ou agissent au nom de Jéhova, ce qui veut dire incontestablement qu'ils parlent ou agissent de par sa puissance ou son autorité. Dans d'autres passages, Dieu dit qu'il agit uniquement par égard pour son nom envers les hommes, plus particulièrement envers Israël, qui est infidèle et indigne des bénédictions

[1] Es. 48, 9. 11. — [2] Jér. 22, 5; 49, 13. — [3] 44, 26. — [4] Es. 29, 23. — [5] 50, 10. — [6] 52, 6; 64, 1; Ps. 76, 2; 86, 12; 103, 1; 145, 1 s.; 148, 1-5. — [7] Ex. 23, 21. — [8] Es. 30, 27; 26, 8; Jér. 10, 6; Mich. 5, 3 1 Rois 8, 42; Prov. 18, 10; Ps. 54, 3; 143, 11.

divines; qu'il agit, qu'il bénit par égard pour son nom, afin d'empêcher qu'il soit profané aux yeux des nations et d'arriver à le faire connaître, à le sanctifier et le glorifier[1].

D'après tout ce que nous venons de voir, Œhler a pu dire avec raison : « Le nom de Dieu n'est pas seulement un titre que Dieu prend en vertu des diverses relations dans lesquelles il entre avec les hommes; il désigne en même temps tout ce qui en Dieu peut se révéler, et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, tout le côté de la divinité qui est tourné vers l'homme. » Et encore : « Le nom de Dieu est partout où la présence du Dieu vivant est sentie et éprouvée[2] ».

3° *La face de Dieu.* Une autre expression qui a beaucoup d'analogie avec les précédentes, c'est celle de « face de Dieu ». Elle désigne également le côté de la divinité qui est accessible aux hommes, et elle est, elle aussi, identifiée avec Dieu.

Jacob, après avoir soutenu contre Dieu la lutte mystérieuse que nous raconte le document A, appelle le lieu de cette lutte Péniel ou face de Dieu; car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face[3]. Il est dit de même que Dieu parla à Moïse face à face[4]. D'après Ex. 33, 14-16, Dieu promit à Moïse que sa face accompagnerait le peuple d'Israël à travers le désert. Moïse répondit à Dieu : « Si ta face ne vient pas, ne nous fais pas monter d'ici. Et à quoi connaîtra-t-on que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et mon peuple? Ne sera-ce pas si tu viens avec nous? » Moïse identifie donc Dieu avec sa face. Reuss rend ici « ma face » et « ta face » par « ma personne » et « ta personne », et Segond emploie tout simplement le pronom personnel « moi-même » et « toi-même ». Ces deux savants traduisent de même Deut. 4, 37, où Moïse

[1] Ez. 20, 9. 14. 22. 44; 36, 20-23; Es. 48, 9; 1 Rois 8, 41-43; Ps. 23, 3; 25, 11; 31, 4; 79, 9; 106, 8; 109, 21. — [2] Ouv. cité, § 56; comp. Schultz, p. 476 ss. — [3] Gen. 32, 30. — [4] Ex. 33, 11.

rappelle au peuple que Jéhova l'a retiré d'Égypte par sa face et par sa grande puissance. D'après Lam. 4, 16, la face de Dieu dispersa les Israélites lors de la ruine de Jérusalem. Au Psaume 21, 10, il est dit de Jéhova qu'il rendra ses ennemis comme une fournaise ardente, le jour où se montrera sa face. La face de Dieu, comme son nom et sa gloire, exprime donc la présence de Dieu, qui se manifeste par la protection qu'il accorde ou les châtiments qu'il envoie aux hommes.

L'analogie entre la face de Dieu et le nom de Dieu ressort également de Nomb. 6, 25-27, où il est dit qu'en bénissant le peuple d'Israël en ces termes : « Que Jéhova fasse luire » ou « lève sa face sur toi », — le grand-prêtre met le nom de Jéhova sur lui.

Contrairement à ce que nous venons de voir, deux passages déclarent que l'homme ne peut pas voir la face de Dieu[1]. Ce terme, qui désigne généralement le côté accessible de la divinité, désigne donc ici, exceptionnellement, le côté invisible de Dieu.

4° *Le maleach de Dieu.* Si le Dieu révélé est identifié avec la gloire, le nom ou la face de Dieu, il l'est également avec le *maleach*, c'est-à-dire, d'après la traduction ordinaire, avec l'*ange* de Dieu ou de Jéhova. Le cantique de Débora en parle déjà[2].

Il est facile de se convaincre qu'il existe une grande analogie entre le maleach de Dieu et sa face. D'une part, il est dit que le maleach de Dieu délivra Israël de la servitude d'Égypte et l'accompagna à travers le désert[3]; de l'autre, que ce fut sa face[4]. C'est évidemment pour combiner ce double point de vue que le second Ésaïe est amené à parler de l'ange de la face de Dieu qui sauva Israël de toutes ses détresses[5].

[1] Ex. 33, 20 et 23. — [2] Jug. 5, 23. — [3] Ex. 14, 19 ; 23, 20-23; 32, 34; 33, 2 ; Nomb. 20, 16. — [4] Ex. 33, 14 s. ; Deut. 4, 37. — [5] Es. 63, 9.

L'analogie qui existe entre le maleach de Dieu et sa face explique parfaitement l'identification du maleach avec Dieu lui-même. On la trouve dans un grand nombre de passages. Le maleach de Jéhova est mentionné, pour la première fois, dans le récit, Gen. 16, 7-12, où il apparaît à Agar. Mais au verset 13, Agar appelle le nom de Jéhova qui lui avait parlé *Atta-El-Roï*, ce qui veut dire : Tu es un Dieu qui voit. Il y a donc ici identification du maleach de Jéhova avec le nom de Jéhova et avec Jéhova lui-même. Dieu et son maleach sont encore identifiés dans les passages suivants : Gen. 21, 17-19; 22, 11-18; 31, 11-13; 48, 15 s.; Ex. 3, 2-6 ss.; Jug. 2, 1 ss.; 6, 11-16. 20-24 ; Zach. 12, 8. D'après Ex. 14, 19, le maleach de Dieu marche devant le camp d'Israël; d'après v. 24 s. et 13, 21, c'est Jéhova lui-même. Osée, faisant allusion au récit de la Genèse qui raconte la lutte de Jacob avec Dieu, dit d'abord que le patriarche lutta avec Dieu, et ajoute ensuite qu'il lutta avec le maleach[1].

Il existe pourtant des passages où Dieu et son maleach sont distingués l'un de l'autre, comme s'ils étaient deux personnes différentes[2]. L'identification et la distinction se trouvent une fois dans le même récit. Un ange de Jéhova, appelé aussi homme de Dieu, apparaît aux parents de Samson[3] ; il est nettement distingué de Jéhova[4]; et cependant, après sa disparition, Manoah dit à sa femme: « Nous allons mourir, car nous avons vu Dieu »[5].

Les théologiens se sont beaucoup occupés de la question de savoir ce qu'est en réalité le maleach de Dieu; mais ils sont arrivés à des résultats très divergents. D'après les uns, c'est un ange quelconque, non toujours le même; d'après les autres, c'est

[1] Os. 12, 4 s. — [2] Gen. 24, 7. 40; Nomb. 22, 31 ; 2 Sam. 24, 16; Zach. 1, 12 s. — [3] Jug. 13, 3. 6 ss. — [4] V. 8 s. 16. 18 s. — [5] V. 22.

toujours un seul et même ange; il en est même qui, précisant davantage, ont soutenu que c'est l'archange Michel du livre de Daniel. Les uns disent que c'est un être créé, et les autres, un être incréé; beaucoup, surtout autrefois, ont vu en lui le *logos*, la seconde personne de la trinité; d'autres, dans les temps modernes, ne le regardent pas même comme un être personnel, mais comme une simple apparition momentanée de Dieu. Œhler, après avoir mentionné et combattu ces différentes solutions, arrive à la conclusion que les passages où il est question du maleach de Dieu ne sont pas tous d'accord entre eux et que, au point de vue de l'Ancien Testament, il est difficile de se faire une idée juste de ce qu'il est. Il a aussi recours à l'enseignement du Nouveau Testament sur le logos pour résoudre la question[1].

Nous pensons qu'on n'a pas besoin de chercher la solution si loin et qu'elle se trouve dans l'Ancien Testament même, en particulier dans ce que nous venons de voir, touchant la gloire, le nom et la face de Dieu. Ces trois manifestations divines ont beaucoup d'analogie avec le maleach de Dieu. C'est ce qui frappe surtout, quand on se rend un compte exact du sens de ce terme. Reuss dit à ce sujet : « Le sens primitif du mot, qu'on traduit habituellement par ange, est abstrait et correspond à peu près au mot français délégation. Dieu est un être invisible, impalpable, et s'il lui plaît de se mettre à la portée de l'homme, ce n'est pas son essence même que celui-ci saisit, c'est une forme, un signe, une apparence, un phénomène, enfin quelque chose qu'on dirait détaché de la divinité, ou délégué par elle[2]. »

Comme il existe une grande analogie entre le maleach de Dieu, d'un côté, et sa face, son nom, sa gloire, de l'autre, il est naturel que le premier soit tantôt identifié avec Dieu et tantôt distingué de lui; nous avons constaté la même chose à l'égard

[1] Ouv. cité, § 60. — [2] Reuss, à Gen. 16, 7; comp. Dillmann, à Ex. 3, 2.

des trois autres manifestations divines. Dieu apparaît dans le monde sous ces différentes formes. Celles-ci peuvent être prises pour Dieu lui-même, puisque l'homme ne connaît pas Dieu autrement. Mais, à un point de vue supérieur, il faut distinguer entre la forme et le fond, entre l'apparition et l'essence, entre Dieu pour nous et Dieu en lui-même, entre le Dieu révélé et le Dieu caché, le Dieu visible et le Dieu invisible. La seule différence entre le maleach de Dieu et les autres manifestations divines qui ont été mentionnées, c'est que le maleach est une apparition personnelle : il n'est pas seulement une délégation, il devient, par son caractère personnel, un délégué. Mais ce n'est là qu'une différence de forme; au fond, il y a une analogie frappante entre les différentes manifestations divines dont nous venons de parler.

II. Chérubins et séraphins.

1° *Chérubins*. C'est ici le lieu de parler des chérubins, dont le rôle principal est de rendre Dieu visible et de symboliser sa présence.

Nous lisons dans deux passages parallèles, passablement anciens, 2 Sam. 22, 11 et Ps. 18, 11, que Jéhova, apparaissant au milieu de l'orage, était monté sur un chérubin, qu'il volait et planait sur les ailes du vent. Ezéchiel vit la gloire de Jéhova s'élever de dessus les chérubins, qui lui étaient apparus en vision[1], et puis se tenir de nouveau sur eux[2].

Dans les chapitres 1 et 10 de son livre, ce prophète nous donne une description détaillée des chérubins, et le *Handwörterbuch* de Riehm, à l'article chérubins, en offre une figure conforme à cette description. Nous abandonnons à l'archéologie le soin de s'oc-

[1] Ez. 9, 3; 10, 4. — [2] 10, 18 s.; 11, 22.

cuper des détails. Nous nous contentons de faire remarquer que les chérubins sont composés de quatre êtres vivants, ayant une face d'homme, une face de lion, une face de taureau et une face d'aigle, et dominant un char fantastique qui peut rouler dans tous les sens et qui sert de trône à Dieu et de véhicule à sa gloire[1].

Ce char, sans attelage, symbolise les principaux attributs de Dieu. Ainsi, la figure d'homme représente l'intelligence divine; la figure de lion, la puissance divine; la figure de taureau, la force génératrice ou créatrice de Dieu; enfin, la figure d'aigle, son omniscience ou sa providence. Quant aux roues, qui peuvent tourner dans tous les sens et qui sont couverts d'yeux[2], ils représentent à la fois la toute-présence et la toute-science de Dieu.

C'est évidemment parce que les chérubins forment le trône de Dieu et qu'ils sont le véhicule de sa gloire et les symboles de sa présence, qu'on en trouve des images dans le sanctuaire, où Jéhova était censé habiter plus particulièrement. Deux statues de chérubins d'une hauteur de dix coudées furent placées dans le lieu très-saint du temple de Salomon[3]. On cisela leur figure sur les parois et sur certains ustensiles sacrés[4]. On la reproduisit sur le voile qui cachait le très-saint[5]. D'après le document C, le tabernacle mosaïque était orné de la même manière[6]. Enfin, dans le temple idéal d'Ezéchiel, nous retrouvons la même chose[7].

Les figures de chérubins du temple et du tabernacle n'ont qu'une seule face et diffèrent, par conséquent, des chérubins d'Ezéchiel, qui ont quatre faces; mais elles représentent aussi le trône de Dieu et symbolisent la présence de Dieu : dans tous les temps, on pensait en Israël que Jéhova siégeait entre les chérubins ou qu'il trônait au-dessus d'eux[8].

[1] Ez. 1, 4 ss.; 10, 1 ss. 9 ss. — [2] 1, 15 ss.; 10, 9 ss. — [3] 1 Rois 6, 23-28. — [4] 6, 29-35; 7, 29. 36; 2 Chron. 3, 7. — [5] 3, 14. — [6] Ex. 25, 18-20; 37, 7-9; 26, 1. 31; 36, 8. 35. — [7] Ez. 41, 17 ss. — [8] 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Rois 19, 15; 1 Chron. 13, 6; Ex. 25, 22; Nomb. 7, 89; Ps. 80, 2; 99, 1.

Les chérubins ont enfin pour rôle d'être les gardiens des choses saintes. Dans le sanctuaire, ils couvrent de leurs ailes l'arche de l'alliance, où Jéhova est plus particulièrement présent[1]; ils se tiennent, les ailes déployées, à l'entrée du très saint, où se trouve l'arche[2]. Ils protègent donc la présence de Dieu trois fois saint et la voilent en quelque sorte, afin que rien d'impur et de profane ne puisse s'en approcher. Nous voyons de même des chérubins postés à l'orient du jardin d'Éden, pour garder le chemin de l'arbre de la vie[3], afin que l'homme pécheur ne puisse plus s'en approcher. Ils sont, par conséquent, les gardiens des choses saintes, les protecteurs, comme les appelle Ezéchiel[4].

Comment les Israélites sont-ils arrivés à imaginer ces figures étranges? Il est difficile de le dire. L'étymologie du mot chérubin est incertaine et ne peut guère aider à élucider la question. Ce qui est sûr, c'est que des conceptions analogues existent chez d'autres peuples de l'antiquité[5]. Il est probable que les chérubins, qui, pour l'imagination des Hébreux, étaient des êtres réels et vivants, des espèces de monstres ailés, devaient leur origine à l'aspect de l'orage. Les nuages, tantôt noirs, tantôt étincelants, chassés par le vent, semblent avoir fait naître l'idée que la gloire, la majesté divine était portée par ces nuages comme par des êtres ailés ou par un chariot volant. Cela semble ressortir du 18e Psaume, que nous avons déjà cité, mais aussi de différents passages d'Ezéchiel, où les chérubins sont accompagnés d'un vent impétueux, de gros nuages, d'un grand bruit, où ils sont comme la foudre, comme le feu étince-

[1] 1 Rois 8, 6 s.; 1 Chron. 28, 18; 2 Chron. 5, 7 s.; Ex. 25, 20; 37, 9. — [2] 1 Rois 6, 27; 2 Chron. 3, 13; Ex. 25, 20; 37, 9. — [3] Gen. 3, 24. — [4] Ez. 28, 14. 16. - [5] Dillmann, Bibel-Lexikon, et Riehm, Handwörterbuch, art. Cherubim.

lant et comme la lumière éclatante[1]. Qu'on songe aussi que, d'après le document A, Dieu apparut à Israël, lors de la promulgation de la loi, au milieu du bruit, des nuages et du feu de l'orage[2]. Qu'on songe enfin que la gloire de Dieu, dont les chérubins sont le véhicule, apparaissait aux Israélites comme un feu dévorant et une lumière éblouissante, ainsi que nous l'avons vu au commencement de ce paragraphe.

2° *Séraphins.* Les séraphins ont une certaine analogie avec les chérubins. Il n'est d'ailleurs question d'eux que dans un seul passage, És. 6, 1-7. Le prophète y dit ceci : « L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône très élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui ; ils avaient chacun six ailes : deux dont ils se couvraient la face, deux dont ils se couvraient les pieds, et deux dont ils se servaient pour voler. Ils criaient l'un à l'autre, et disaient : Saint, saint, saint est Jéhova des armées ! toute la terre est pleine de sa gloire. Les portes furent ébranlées dans leurs fondements par la voix qui retentissait, et la maison se remplit de fumée. Alors je dis : « Malheur à moi ! je suis perdu, car je suis un homme dont les lèvres sont impures, j'habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures, et mes yeux ont vu le Roi, Jéhova des armées. Mais l'un des séraphins vola vers moi, tenant à la main une pierre ardente, qu'il avait prise sur l'autel avec des pincettes. Il en toucha ma bouche, et dit : Ceci a touché tes lèvres ; ton iniquité est enlevée et ton péché est expié. »

Quelle est l'étymologie et quel est le sens du mot séraphin ? que sont les séraphins eux-mêmes ? quelle figure ont-ils et

[1] Ez. 1, 4. 7. 13 s. 24 ; 3, 12 s. ; 10, 2. 4-7 ; comp. Schultz, p. 570 s. ; Dillmann, endroit cité, p. 509 ; Riehm, endroit cité, p. 228. 232. — [2] Ex. 19, 9 ss. ; 24, 15 ss. ; comp. Deut. 4, 11.

quelle nature? enfin quelles sont leurs fonctions? Voilà autant de questions qui sont résolues différemment par les savants[1]. Il faut convenir avec Schultz qu'il est difficile de se faire une idée parfaitement nette des séraphins, d'après le seul passage qui nous parle d'eux. Reuss, après avoir rejeté l'idée traditionnelle, d'après laquelle les séraphins seraient des anges ailés, ajoute : « En hébreu, *saraf* est toujours un serpent, et nous savons que le serpent jouait un rôle dans la symbolique orientale, comme représentant certains attributs divins (le mystère, l'éternité). Nous le voyons servir à des représentations figurées de Dieu chez les Juifs[2]. Ici il ne s'agit pas de simples serpents naturels, mais de formes complexes (comme celles des chérubins d'Ezéchiel), qui ont des parties de serpents, d'oiseaux (les ailes), d'hommes (les mains). Ces formes sont créées par l'imagination de l'auteur et nous semblent grotesques, parce que nous n'avons pas l'habitude de symboliser les idées abstraites, telles que les attributs divins, par des combinaisons hybrides de formes animales. Ces idées deviennent ainsi des êtres animés, personnels, et se placent comme en sous-ordre à côté de la notion abstraite de Dieu. »[3]

Cette explication si simple nous paraît plus conforme à la vérité que beaucoup d'autres plus recherchées, qu'on a mises en avant. Il est évident que les séraphins ont une grande analogie avec les chérubins d'Ezéchiel. Les uns et les autres apparaissent aux prophètes dans des visions. Les uns et les autres ont une nature hybride. Les chérubins ont, comme les séraphins, des ailes dont ils se couvrent le corps[4]. Ils crient, à l'instar de ces derniers : « Bénie soit la gloire de Jéhova, du lieu de sa de-

[1] Winer, Realwörterbuch, art. Seraphim ; Schultz, p. 577 ss. ; les commentaires. — [2] Nomb. 21 ; 2 Rois 18, 4. — [3] Reuss, à Es. 6, 2; comp. Baudissin, I, p. 255 ss. — [4] Ez. 1, 11.

meure[1] ! » L'un deux remet aussi des charbons ardents à un envoyé de Dieu, pour qu'il les répande sur la ville de Jérusalem[2]. Pour le reste, il ne faut pas vouloir trop préciser ni surtout perdre de vue que nous nous trouvons en face d'une vision prophétique, qui, comme tant d'autres visions du même genre, n'a de valeur que par les idées subjectives et religieuses qu'elle exprime; il ne faut donc point y chercher des réalités objectives. Il résulte de ce que nous venons de voir que les chérubins et les séraphins ne sont pas des anges, comme on l'a souvent pensé. Outre toutes les autres différences, il y a entre eux cette différence tout extérieure que les premiers ont des ailes, tandis que les anges paraissent dans tout l'Ancien Testament sous la forme humaine et sans ailes, comme nous allons le voir, et ils reçoivent des titres qui ne sont jamais donnés aux chérubins ou aux séraphins.

III. Les anges.

Nous avons vu que le maleach de Dieu, bien qu'il soit présenté généralement comme un être personnel, n'est pourtant pas un être distinct de Dieu, un ange proprement dit, mais une simple apparition, dans le monde visible, du Dieu invisible. Dès lors, il peut en être de même chaque fois qu'il est question de maleachim. C'est ce que Reuss, par exemple, soutient en partie[3]. Il ne prend les maleachim pour de véritables anges que dans certains passages, comme Job 4, 18; 33, 23; Ps. 91, 11; 103, 20; 148, 2[4]. L'angélologie biblique ne peut donc pas être basée avant tout sur les passages où il est question de maleachim. Mais nous la trouvons ailleurs.

Un vieux fragment, Gen. 6, 1-4, parle de fils de Dieu, qui

[1] Ez. 3, 12. — [2] 10, 2. 6 s. — [3] Gesch. § 260. 366. — [4] § 236. 482.

prirent pour femmes les filles des hommes et engendrèrent avec elles des héros, fameux dans l'antiquité. Or ces fils de Dieu sont des êtres surhumains, de véritables anges[1]. Souvent les anges sont appelés des fils de Dieu[2] et même des dieux[3]. Un vieux texte, Deut. 33, 2, dit que, lorsque Jéhova apparut du Sinaï aux enfants d'Israël, il sortit du milieu des saintes myriades. Ces myriades ne peuvent être que des êtres célestes, des anges. Ailleurs encore, les anges sont appelés des saints[4]. Ces différents titres qu'on leur donne expriment leur nature et leur caractère supérieurs. Relativement à leurs fonctions, ils sont appelés des serviteurs de Dieu[5] et aussi des maleachim, des envoyés, comme nous l'avons vu dans quelques passages cités.

Un texte du document A nous parle d'un homme surhumain, se disant le chef de l'armée de Jéhova qui apparut à Josué; Josué se prosterna devant lui contre terre et, sur son ordre, il ôta les souliers de ses pieds, à cause de la sainteté du lieu[6]. Les anges sont présentés plus d'une fois comme formant une armée ou une assemblée qui entoure le trône de Dieu, pour recevoir ses ordres et les exécuter auprès des hommes[7]. C'est là leur fonction principale, et c'est pour cela qu'ils sont appelés les serviteurs de Dieu et ses envoyés. Ils chantent en outre les louanges de Dieu, dans son temple céleste[8].

Les anges ont généralement la forme humaine[9]. Dans le morceau mythologique, Gen. 6, 1-4, ils apparaissent même comme des êtres sensuels. Mais, nous l'avons vu, ils sont

[1] Voy. Reuss et Dillmann, à ce passage; Budde, Biblische Urgesch. p. 3. — [2] Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25. — [3] Ps. 8, 6; 82, 1. — [4] Zach. 14, 5; Job 5, 1; 15, 15; Ps. 89, 6. 8; Dan. 4, 13. 17. 23; 8, 13. — [5] Job 4, 18; comp. Ps. 103, 20 s. — [6] Jos. 5, 13-15; comp. Ex. 3, 5. — [7] Job 1, 6 ss.; 2, 1 ss.; 1 Rois 22, 19 ss.; 2 Rois 6, 16 s.; Dan. 7, 9 s.; Ps. 68, 18; 89, 6-8; 103, 20 s.; 148, 2. — [8] Job 38, 7; Ps. 29, 1 s. 9; 103, 20; 148, 2. — [9] Jos. 5, 13 ss.; Ez. 9, 2 ss.; 40, 3 ss.; 43, 6; Dan. 8, 15 ss.; 10, 16 ss.

appelés des dieux, des fils de Dieu et des saints; ils étaient donc évidemment considérés comme des êtres célestes, participants de la nature divine, revêtus d'une pureté supérieure. D'après le livre de Job, ils ne sont pourtant pas absolument purs aux yeux de Dieu[1].

Schultz, après d'autres, prétend que la croyance à l'existence des anges a pris son point de départ dans le polythéisme des anciens Sémites; que, lorsque l'idée d'un Dieu unique et souverain commença à remplacer et à dominer les idées polythéistes, les nombreuses divinités auxquelles on avait cru jusque-là devinrent des élohim d'un ordre inférieur, des bené élohim, des anges. Il s'appuie pour cela principalement sur Gen. 3, 22, où Dieu semble être entouré d'êtres semblables à lui, et sur Jug. 9, 9 et 13, qui parle de dieux et renferme comme des échos de l'ancien polythéisme sémitique[2].

A cette idée « que les anges de l'Ancien Testament seraient des dieux détrônés », Œhler répond, après de Wette, que, « si tel était le cas, c'est dans les premiers livres de l'Ancien Testament, et non dans les derniers, que les anges devraient apparaître avec les fonctions et les noms les plus déterminés[3] ». Cette réponse est loin d'être péremptoire; plusieurs passages du document A, cités plus haut, prouvent, en effet, qu'anciennement déjà les Israélites croyaient à l'existence d'une multitude d'anges et plaçaient un chef à la tête de cette armée céleste. Ce qui semble d'ailleurs confirmer l'opinion de Schultz, c'est que nulle part dans l'Ancien Testament il n'est question de la création des anges; il est permis d'en conclure qu'on les considérait comme ayant existé de tout temps: d'après Job, 38, 7, ils assistaient déjà à l'œuvre de la création[4].

[1] 4, 18; 15, 15. — [2] Ouv. cité, p. 559 s.; comp. p. 455 s. et Chap. IX. — [3] Ouv. cité, § 61; comp. de Wette, ouv. cité, § 108. — [4] Schultz, p. 561 s.

Comme dans le langage poétique, les forces de la nature sont quelquefois personnifiées et qualifiées de messagers ou d'anges de Dieu[1], on en a conclu que les anges étaient originairement des personnifications des forces de la nature ou, d'après d'autres passages[2], des événements extraordinaires envoyés par Dieu[3]. Mais il est évident que pareille personnification présuppose la croyance à l'existence des anges[4]. Aussi la plupart des passages invoqués en faveur de cette thèse sont-ils de date récente et manquent-ils, par cela même, de la force probante qu'on leur attribue.

IV. L'esprit de Dieu.

Nous avons déjà parlé de l'esprit de Dieu, à propos du prophétisme, de la création et de la providence. Nous avons constaté son action dans ces différentes sphères. Il nous reste à compléter ce que nous avons dit sur ce sujet.

Nous avons vu que le maleach et la face de Dieu étaient avec les enfants d'Israël et les conduisaient à travers le désert. Le second Ésaïe rappelle, lui aussi, que le maleach de la face de Dieu a sauvé les Israélites de la détresse, qu'il les a soutenus et portés, aux anciens jours ; mais, aussitôt après, il ajoute que c'est Jéhova, par son esprit saint, qui a réalisé cette œuvre de salut[5]. Le livre de Néhémie dit que Dieu donna son bon esprit aux enfants d'Israël, pendant leur voyage au désert, pour les rendre sages[6]. Aggée exprime un point de vue analogue, quand il fait dire à Dieu : « Je suis avec vous, je reste fidèle à l'alliance que j'ai faite avec vous, quand vous sortîtes d'Égypte, et mon esprit est au milieu de vous[7]. » Dans ces passages l'esprit de

[1] Ps. 78, 49; 104, 4; 148, 8; comp. 147, 15. — [2] Gen. 21, 17; 28, 12; 2 Rois 19, 35; Ps. 35, 5 s.; 34, 8; 91, 11. — [3] De Wette, endroit cité. — [4] Oehler, endroit cité. — [5] Es. 63, 9-14. — [6] 9, 20. — [7] 2, 5.

Dieu est évidemment placé sur la même ligne que plusieurs des manifestations divines dont nous avons parlé au commencement de ce paragraphe. Mais c'est là un point de vue isolé et postérieur, qui n'apparaît guère ailleurs, ni surtout dans les plus anciens documents.

Dans le livre des Juges, il est souvent dit que l'esprit de Dieu, s'emparant des juges, les rendit capables de résolutions hardies et d'actions héroïques[1]. D'après Gen. 41, 38, Pharaon, voyant la sagesse remarquable de Joseph, dit à ses serviteurs : « Trouverions-nous un homme comme celui-ci, ayant en lui l'esprit de Dieu ? » Cet esprit est en effet considéré comme la source de la sagesse et de l'intelligence, du conseil et de la force[2]. Il est surtout accordé aux chefs du peuple d'Israël, chargés de le juger et de le gouverner[3]. Il produit dans les cœurs la crainte de Dieu[4], il les régénère[5] et leur apprend à faire la volonté divine[6]. D'après le document C, c'est aussi l'esprit de Dieu qui donne aux ouvriers l'intelligence et l'habileté nécessaires pour confectionner les objets employés au service du sanctuaire, et en fait de vrais artistes[7]. Tous les dons extraordinaires de l'homme, physiques et moraux, sont considérés comme produits par l'esprit de Dieu. Dans tout l'Ancien Testament, l'esprit apparaît essentiellement comme une puissance divine, communiquant à l'homme toutes les forces supérieures quelconques[8].

Le trait le plus caractéristique de l'action de l'esprit divin dans le monde est sans contredit celui en vertu duquel il est présenté comme l'agent du mal. Dans l'ancien hébraïsme, il n'est pas question, comme dans le judaïsme et dans l'église chrétienne,

[1] Jug. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14; comp. 1 Sam. 11, 6. — [2] Es. 11, 2; Mich. 3, 8; Job 32, 8; Deut. 34, 9. — [3] Nomb. 11, 17; 27, 18; Jug. 3, 10; 1 Sam. 16, 13; Es. 11, 2 ss. — [4] Es. 11, 2. — [5] Ps. 51, 12 s. — [6] Ez. 36, 27; Ps. 143, 10. — [7] Ex. 28, 3; 31, 3 ss.; 35, 31 ss. — [8] Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, I, § 10.

d'une part, de bons esprits, qui exercent toujours une action bienfaisante, et, de l'autre, de mauvais esprits, qui n'exercent qu'une influence malfaisante. C'est le même esprit de Dieu qui est censé agir tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre. L'hébraïsme est aussi éloigné du dualisme que du panthéisme.

Ainsi, pour expliquer le désaccord qui éclata entre Abimélec et les habitants de Sichem, il est dit, Jug. 9, 23, que Dieu envoya un mauvais esprit entre eux. L'état de mélancolie de Saül est rapporté à l'action d'un mauvais esprit venant de Jéhova ou d'un mauvais esprit de Dieu[1]. C'est là le point de vue hébreu touchant les mauvais esprits : ceux-ci apparaissent, non comme des êtres personnels et indépendants de Dieu, ni surtout comme des êtres opposés à Dieu, mais comme de simples émanations ou effets de l'activité de Dieu dans le monde.

§ 13. NATURE DE L'HOMME

Après avoir appris à connaître Jéhova, le Dieu d'Israël, le Dieu de l'alliance, nous allons considérer l'homme, avec lequel l'alliance fut traitée. Nous nous occuperons tout d'abord de ce que, dans les temps modernes, on a appelé la *psychologie biblique*. Nous verrons combien peu ce terme prétentieux convient aux conceptions simples des Hébreux sur l'âme humaine.

Le plus ancien récit de la création nous dit : « Dieu forma l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines une respiration de vie, et l'homme devint une âme vivante[2]. » Cette manière de voir se trouve ailleurs encore dans l'Ancien Testament. Le livre de Job déclare que l'homme est formé de la boue[3] et que c'est le souffle du Tout-Puissant qui lui a donné la vie[4].

[1] 1 Sam. 16, 14-16. 23; 18, 10; 19, 9. — [2] Gen. 2, 7. — [3] 33, 6. — [4] V. 4.

Il appelle la respiration le souffle de Dieu dans les narines de l'homme[1]. Il dit que si Dieu retirait à lui son esprit et son souffle, l'homme rentrerait dans la poussière[2]. Nous lisons absolument la même chose touchant les animaux, Ps. 104, 29. L'Ecclésiaste enseigne que, lorsque l'homme meurt, la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et que l'esprit, le souffle vital de l'homme, retourne à Dieu, qui l'a donné[3]. Ainsi le corps de l'homme, pris de la terre, est purement matériel, mais il est animé d'un souffle vital, qui vient de Dieu.

Le corps de l'homme est souvent appelé chair[4], et ce même terme est appliqué aux animaux[5], pris de la terre, comme l'homme[6]. Souvent l'expression « toute chair » désigne à la fois les hommes et les animaux, tous les êtres vivants[7]. L'homme tout entier est quelquefois appelé chair ou poudre, quand on veut faire ressortir sa faiblesse, son néant, surtout vis-à-vis de Dieu[8].

L'homme, vivifié par le souffle créateur de Dieu, est appelé *néphesch chaïa*, âme vivante[9]. Mais les animaux sont également appelés ainsi[10]. Cela est naturel, puisque le terme de néphesch, dont la racine veut dire respirer, ne désigne souvent que le principe de la vie, comme le prouvent de nombreux passages. Cependant, dans des passages tout aussi nombreux, le même terme sert à désigner l'être spirituel de l'homme, le siège de toutes les affections et l'organe de toutes les fonctions de l'âme.

Il faut conclure de là que le principe vital et l'être spirituel de l'homme ne faisaient qu'un dans la pensée des Hébreux, que

[1] 27, 3. — [2] 34, 14 s. — [3] 12, 9. — [4] Gen. 2, 23 s.; 6, 3; 29, 14; 37, 27; Lév. 13, 2 ss.; Jug. 9, 2; 2 Sam. 5, 1; 19, 13. — [5] Gen. 6, 19; 7, 15 s.; 8, 17; Lév. 17, 14; Nomb. 18, 15. — [6] Gen. 2, 19; comp. 1, 24. — [7] Gen. 6, 12 s. 17; 9, 11. 16 s.; Nomb. 16, 22; 18, 15; 27, 16; Jér. 32, 27. — [8] Gen. 18, 27; Es. 31, 3; 40, 6 s.; Jér. 17, 5. 2 Chron. 32, 8; Ps. 56, 5; 78, 39; 103, 14. — [9] Gen. 2, 7. — [10] 2, 19; 1, 20 s. 24. 30; 9, 10. 12. 16.

ceux-ci ne distinguaient pas le principe de la vie du principe qui pense, qui sent et qui veut. D'après l'Ancien Testament, le siège de l'âme est dans le sang[1]. C'est une preuve de plus que les Hébreux identifiaient le principe de la vie corporelle avec celui de la vie spirituelle. L'idée, que le siège de l'âme est dans le sang, s'explique d'ailleurs parfaitement. L'âme étant le principe de la vie et la vie cessant après une grande perte de sang, rien n'était plus naturel pour la simple observation que de conclure que l'âme résidait dans le sang.

A côté de la néphesch, l'Ancien Testament attribue à l'homme la *rouach*, l'esprit. La racine de ce mot veut également dire respirer et souffler. Aussi sert-il à désigner le vent et l'haleine. Il désigne en outre le principe de la vie chez les hommes et chez les animaux[2]. Rien encore de plus naturel que cette manière de voir et de parler, puisque la respiration, l'haleine, est le signe visible de la vie et que les deux cessent ensemble. La rouach est de plus, comme la néphesch, l'organe de toutes les affections et de toutes les fonctions de l'âme humaine, de l'être spirituel de l'homme, comme cela ressort de passages nombreux.

Il y a donc une grande ressemblance entre la néphesch et la rouach. Il semble même que ce ne soient que deux noms différents pour désigner une seule et même chose. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, Job, 12, 10 affirme que Jéhova tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit, l'esprit de toute chair d'homme. Un prophète crie vers Dieu : « Mon âme te désire pendant la nuit, mon esprit te cherche au dedans de moi[3]. » Pour exprimer l'impatience, on dit indifféremment : la néphesch se raccourcit[4] ou : la rouach se raccourcit[5]. La vie s'en va-t-elle,

[1] Gen. 9, 4 s.; Lév. 17, 11. 14; Deut. 12, 23. — [2] Gen. 6, 17; 45, 27; Jug. 15, 19; 1 Sam. 30, 12; Job 12, 10; Eccl. 3, 19. 21; 8, 8; Es. 57, 16; Ez. 10, 17; 37, 8; Hab. 2, 19. — [3] Es. 26, 9. — [4] Nomb. 21, 4. — [5] Job 21, 4; Ex. 6, 9.

on dit également : l'esprit s'en va[1] et : l'âme s'en va[2]. De même, lorsque la vie revient chez une personne, on dit : l'esprit lui est revenu[3], ou : l'âme lui est revenue[4]. Le chagrin affecte à la fois l'esprit et l'âme[5]. L'amertume est attribuée à l'esprit[6] et à l'âme[7], et ainsi de suite. Si on voulait se donner la peine de pousser ce parallélisme plus loin, on verrait que l'esprit apparaît comme l'organe et le siège de toutes les facultés spirituelles de l'homme, et qu'il en est absolument de même de l'âme.

Un troisième terme, mais qui est beaucoup moins souvent employé que les deux précédents, a les principales acceptions de ceux-ci. C'est *neschamah,* dont la racine veut dire souffler et qui désigne à la fois l'haleine et le principe de la vie[8]. Il s'applique, dans ce sens, aux hommes et aux animaux[9]. Mais il désigne aussi le principe intelligent, venant à l'homme de Dieu, et il est employé comme synonyme de rouach[10].

Nous arrivons enfin au *lêb* ou *lêbab,* c'est-à-dire au cœur. Le lêb semble être considéré dans quelques passages comme le siège ou le centre de la vie corporelle. En prenant de la nourriture, on fortifie le cœur[11]. Il est dit aussi, 1 Sam. 25, 37, que le cœur de Nabal mourut et devint comme une pierre, ce qui signifie probablement que Nabal fut frappé d'un coup d'apoplexie (Reuss). Ce sont là pourtant des passages isolés et qui ne peuvent être mis sur la même ligne que les passages nombreux où l'âme et l'esprit apparaissent comme le principe de la vie corporelle. Il faut surtout remarquer que, si la néphesch et la

[1] Ps. 77, 4; 146, 4. — [2] Gen. 35, 18; 1 Rois 19, 4; Jon. 4, 3; Ps. 107, 5. — [3] Jug. 15, 19; 1 Sam. 30, 12. — [4] 1 Rois 17, 21 s. — [5] Job 7, 11. — [6] Gen. 26, 35. — [7] 1 Sam. 1, 10; Job 27, 2. — [8] Gen. 2, 7; Deut. 20, 16; Jos. 10, 40; 11, 11. 14; 1 Rois 17, 17; Job 27, 3; Es. 2, 22; 57, 16. — [9] Gen. 7, 22; comp. Ps. 150, 6. — [10] Job 32, 8; 33, 4; 34, 14; Prov. 20, 27; Es. 42, 5. — [11] Gen. 18, 5; Jug. 19, 5. 8; Ps. 104, 15; comp. 1 Rois 21, 7.

rouach sont également attribuées aux animaux, il n'en est pas de même du lêb : preuve évidente qu'il y a une différence réelle entre celui-ci et celles-là. Cependant, comme organes de la vie spirituelle, il y a une grande ressemblance entre les trois.

Considérons d'abord quelques passages où l'âme et le cœur sont employés comme synonymes. Ainsi le souvenir des bienfaits de Dieu doit être gardé à la fois dans l'âme et dans le cœur [1]. Les paroles de Jéhova doivent être mises dans l'âme et dans le cœur [2]. Il faut rechercher Dieu de tout son cœur et de toute son âme [3], se convertir à lui de tout son cœur et de toute son âme [4], l'aimer, le servir, lui obéir, pratiquer ses commandements de tout son cœur et de toute son âme [5], enfin il faut reconnaître sa fidélité de tout son cœur et de toute son âme [6]. On renferme les chagrins et les soucis à la fois dans l'âme et dans le cœur [7]. L'âme s'enfle aussi bien que le cœur [8].

Voici quelques traits particuliers de ressemblance entre le cœur et l'esprit. L'esprit et le cœur peuvent s'égarer [9]. La bonne volonté vient à la fois du cœur et de l'esprit [10]. Le manque de courage est non seulement un manque de cœur, mais aussi un manque d'esprit [11]. La contrition et l'humilité affectent le cœur et l'esprit [12]; il en est de même de la tristesse, de l'abattement, du trouble intérieur [13], ainsi que de la crainte [14]. L'homme doit renouveler son cœur et son esprit [15]. Dieu peut et veut lui donner un nouveau cœur et un esprit nouveau [16]. Les réflexions se forment dans le cœur, mais l'esprit aussi médite [17].

On aura remarqué que nous n'avons guère mis en avant que des textes où le cœur est nommé à côté de l'âme ou de l'esprit

[1] Deut. 4, 9. — [2] Deut. 11, 18. — [3] 4, 29. — [4] 30, 10. — [5] 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 3; 26, 16; 30, 2; Jos. 22, 5. — [6] Jos. 23, 14. — [7] Ps. 13, 3. — [8] Comp. Prov. 28, 25 avec 21, 4 et Ps. 101, 5. — [9] Es. 29, 24; Ps. 95, 10. — [10] Ex. 35, 21. — [11] Jos. 2, 11; 5, 1. — [12] Ps. 34, 19; 51, 19; Es. 57, 15. — [13] Es. 65, 14; Ps. 143, 4; Prov. 15, 13. — [14] Ez. 21, 12. — [15] 18, 31. — [16] 36, 26; 11, 19; Ps. 51, 12. — [17] 77, 7.

comme synonyme ou comme remplissant le même rôle. Mais ce parallélisme pourrait être poussé plus loin, si l'on voulait considérer tous les passages où il est question de l'un des trois seulement. Celui qui entreprendrait ce travail, reconnaîtrait que toutes les affections et toutes les fonctions de notre être spirituel sont attribuées tour à tour à chacun d'eux. Chacun apparaît comme l'organe et le foyer de toutes les facultés de l'âme, du sentiment, de la volonté, de l'intelligence, ainsi que de la vie morale et religieuse. Il n'y a donc pas de différence essentielle entre eux, et il est erroné de croire, avec Beck [1] et Delitzsch [2], que l'Ancien Testament rattache à chacun de ces trois termes un sens particulier, qu'il renferme un système psychologique avec une terminologie parfaitement déterminée. Il faut au contraire reconnaître, avec Harless [3] et Hofmann [4], que la Bible contient tout aussi peu une psychologie qu'une cosmologie scientifiques. Schultz partage cet avis. Après avoir montré que, dans certains passages, l'expression «mon âme» peut alterner avec «ma chair» et «mes os», quand il est question du moi comme personnalité sensible [5], — il arrive à la conclusion que, sous ce rapport, l'Ancien Testament use de la pleine liberté du langage populaire; que tout ce qu'on peut affirmer de certain, c'est que les textes distinguent entre le substratum corporel et la vie qui s'y révèle; que cette vie est appelée esprit, quand on veut faire ressortir ses rapports avec Dieu, et âme ou cœur, quand on insiste sur la vie personnelle; que, dans le langage soutenu, ces termes sont souvent employés l'un pour l'autre ou l'un à côté de l'autre pour se compléter [6]. Il faut positivement reconnaître qu'à cet égard, comme à tant d'autres, les auteurs de l'Ancien Testament ont usé du langage de tout le monde et non du langage de

[1] Umriss der bibl. Seelenlehre. — [2] System der bibl. Psychologie. — [3] Christl. Ethik, 5e éd. p. XIII. — [4] Ouv. cité, I, p. 284 s. — [5] Ps. 6, 3 s.; 16, 9; 32, 3; 35, 10; 63, 2; 84, 3. — [6] Ouv. cité, p. 587 s.

l'école; qu'ils ont parlé de l'âme humaine, de l'esprit et du cœur humains, comme nous en parlons souvent nous-mêmes, c'est-à-dire en comprenant par chacun de ces termes notre être spirituel tout entier, avec toutes ses facultés.

Il existe pourtant quelques différences entre ces trois termes. Ainsi néphesch est quelquefois synonyme de personne, d'individu, comme le mot âme en français et en allemand[1]. Dans la dernière acception, ce terme peut même désigner des personnes mortes[2]. Il peut aussi remplacer le pronom personnel. On dit : mon âme, ton âme, son âme, pour dire : moi-même, toi-même, lui-même ou soi-même[3]. Ni le terme d'esprit ni celui de cœur ne sont employés dans ce sens. C'est donc l'âme qui semble désigner plus particulièrement la personnalité de l'homme, son moi. L'homme est une âme, il n'est pas un esprit ou un cœur; il possède l'esprit et le cœur[4]. L'âme est la partie supérieure, la gloire de l'homme[5].

D'un autre côté, c'est le cœur qui est presque exclusivement l'organe de la pensée, de l'intelligence, du savoir. Il n'y a que peu de passages où l'âme et l'esprit remplissent les fonctions de l'intelligence[6]. Le cœur est en outre la faculté morale et religieuse par excellence. Il est présenté comme l'organe de la conscience morale[7] et comme la source de la vie, dans le sens de bonheur et de salut[8]. Mais il apparaît aussi comme la principale source du péché[9]. Il a besoin d'être circoncis[10], parce qu'il est

[1] Gen. 12, 5; 17, 14; 46, 15. 18. 22. 25-27; Ex. 1, 5; 12, 19; 16, 16; Lév. 2, 1; 4, 2. 27; etc. — [2] Lév. 19, 28; 21, 1. 11; 22, 4; Nomb. 5, 2; 6, 6. 11; 9, 6 s. 10. — [3] Gen. 27, 4. 19. 25; Jug. 16, 30; 1 Sam. 18, 3; 20, 17. — [4] Comp. Oehler, § 70. — [5] Gen. 49, 6; Ps. 7, 6; 16, 9; 57, 9; 108, 2. — [6] Jos. 23, 14; Ps. 139, 14; Prov. 19, 2; 1 Chron. 28, 12; Job 32, 8. — [7] Job 27, 6. — 8 Prov. 4, 23; comp. 23, 26. — [9] Gen. 6, 5; 8, 21; Jér. 3, 17; 5, 23; 16, 12; Ez. 11, 21; Eccl. 8, 11; 9, 3; Ps. 5, 10; 95, 10; 101, 4; etc. — [10] Deut. 10, 16; 30, 6.

incirconcis[1]. Il faut que la loi de Dieu y soit gravée[2]. C'est à lui que Dieu regarde avant tout, pour juger l'homme d'après sa vraie valeur[3]. Dieu le sonde et lui seul le connaît[4].

Souvent aussi les reins sont mis en parallèle avec le cœur, pour désigner la partie la plus intime, la plus secrète, de l'être spirituel de l'homme[5]. C'est à peu près dans le même sens, mais avec l'idée de compassion en plus, qu'on trouve les différents termes qui désignent les entrailles[6]. Par contre, la tête et le cerveau, qui, chez les modernes, jouent un si grand rôle, comme siège de la pensée, ne sont pas mentionnés dans ce sens, dans l'ancienne littérature d'Israël. Seul le livre postérieur de Daniel parle de « visions de la tête[7] » ; tandis que Jérémie, conformément au langage des anciens Hébreux, dit : « les visions du cœur[8] ».

On a cru découvrir l'idée de la préexistence de l'âme dans certains passages de l'Ancien Testament[9]; c'est à tort[10]. On ne la trouve que dans un livre apocryphe[11]. Le plus ancien récit de la création enseigne tout le contraire; d'après lui, le corps de l'homme fut formé d'abord et l'âme lui fut communiquée ensuite[12]. Et, d'après le document C, Dieu créa l'homme à son image[13], c'est-à-dire corps et âme en même temps, et il établit la loi de la reproduction pour l'homme comme pour l'animal[14]. Aussi Adam peut-il engendrer un fils qui est son image[15], corps et âme.

[1] Lév. 26, 41; Ez. 44, 9. — [2] Deut. 6, 6; Jér. 31, 33. — [3] 1 Sam. 16, 7. — [4] 1 Rois, 8, 39; Prov. 17, 3; Ps. 17, 3. — [5] Jér. 11, 20; 17, 10; 20, 12; Ps. 7, 10; 16, 7; 26, 2; 73, 21; Prov. 23, 15 s.; Job 19, 27. — [6] Gen. 43, 30; 1 Rois 3, 26; Am. 1, 11 ; Es. 16, 11; 47, 6; Lam. 1, 20; Job 30, 27; Prov. 12, 10; 20, 27; Ps. 39, 4; 40, 9; 64, 7; 103, 1; 109, 22. — [7] 2, 28; 4, 5. 10. 13; 7, 1. 15. — [8] Jér. 23, 16. — [9] 1 Sam. 2, 6; Job 1, 21; Ps. 139, 15. — [10] De Wette, § 115; Cölln, § 40; Oehler, § 70; Schultz, p. 588 s. — [11] Sap. 8, 19 s. — [12] Gen. 2, 7. — [13] 1, 26 s. — [14] V. 22. 28. — [15] 5, 3.

§ 14. DIGNITÉ DE L'HOMME

Les récits de la création déjà font ressortir la dignité exceptionnelle de l'homme. Dans le plus ancien de ces récits, nous voyons Dieu apporter un soin particulier à la création des êtres humains [1]. La manière dont il souffle la respiration de vie dans les narines d'Adam, semble établir un rapport particulier entre sa vie et celle de l'homme. Précédemment nous avons vu que l'Ancien Testament met quelquefois hommes et animaux dans une même catégorie, les désignant indistinctement par l'expression «toute chair» et attribuant aux uns et aux autres la néphesch et la rouach ; ce récit, au contraire, établit une distinction essentielle entre eux et élève l'homme bien au-dessus des animaux et de toutes choses créées. Dieu, après la création de l'homme, planta le jardin d'Éden, pour qu'il le cultivât et le gardât [2]. C'est pour l'homme aussi que les animaux furent créés, et ils lui furent amenés pour qu'il leur donnât des noms [3]. Dans les chapitres qui suivent immédiatement, le règne animal et le règne végétal sont mis tous deux au service de l'homme [4]. Mais, parmi les animaux, l'homme ne trouve pas une aide qui lui convienne [5]. Alors Dieu crée la femme, en la prenant de l'homme, afin que ce dernier ait une aide semblable à lui [6].

L'homme et la femme occupent donc une position exceptionnelle et particulièrement élevée dans l'œuvre de la création. Tout le reste n'est là que pour eux, pour leur usage. Toutefois la position de l'homme est encore plus élevée que celle de la femme, conformément au point de vue de l'antiquité tout entière. La femme n'est créée qu'en vue de l'homme, pour devenir son aide [7], et elle est prise de lui. Tout cela indique une certaine

[1] Gen. 2, 7. 21 s. — [2] V. 8-15. — [3] V. 19 s. — [4] 3, 21; 4, 3 s. — [5] 2, 20. — [6] V. 21-23. — [7] V. 18. 20.

infériorité, une certaine dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme. Il ne faudrait cependant pas exagérer la distance qui sépare l'un de l'autre. Au verset 24 de notre récit, nous voyons que l'homme doit placer, au-dessus de tous les autres liens, ceux qui l'unissent à sa femme, et qu'après leur union ils ne forment qu'une seule chair. A côté de la supériorité de l'homme et de la subordination de la femme, leur égalité à certains égards est donc aussi reconnue.

Le récit de la création du document C [1], datant d'une époque où la pensée israélite était plus développée, présente les mêmes idées, mais sous une nouvelle forme et avec un tour plus philosophique. Ici, le premier couple humain n'est créé qu'après tout le reste. Cela doit indiquer sans doute, dans la pensée de l'auteur, que l'homme est le but et le couronnement de l'œuvre de la création, qu'il en est le seigneur et le maître et qu'il ne doit apparaître sur la scène que lorsque tout le reste se trouve prêt et peut être mis à son service. Aussitôt que l'homme est créé, il est appelé à dominer sur toutes les autres créatures terrestres, et il est dit que les plantes doivent lui servir de nourriture [2]. La parole du verset 26 : « Et Dieu dit : Faisons l'homme », indique une résolution particulière et comme un acte solennel de la part de Dieu. Aussi cet acte créateur n'est-il pas introduit comme les autres par cette simple parole : « Dieu dit ». Le verset 26 s. affirme en outre que Dieu créa l'homme à son image et selon sa ressemblance. On voit que ce récit accentue et précise la dignité particulière de l'homme et sa supériorité sur le reste de la création. Seulement ici il n'y a pas trace d'inégalité entre la femme et l'homme. Tous les deux sont formés par un même acte créateur, tous les deux sont semblables à Dieu. Outre cette différence entre les documents A et C, il faut remarquer que,

[1] Gen. 1. — [2] 1, 28 s.

d'après le premier, l'homme ne ressemblait pas primitivement à Dieu et ne devait pas lui être semblable; il est au contraire devenu coupable et s'est attiré les maux de la vie, pour avoir voulu devenir semblable à Dieu et savoir discerner, comme lui, le bien du mal [1]. Le plus ancien document n'attribue donc pas à l'homme une dignité aussi élevée que l'autre.

En quoi consiste au fond l'image de Dieu en l'homme? La théologie a mis dans ce terme bien des choses. Tout d'abord elle a distingué entre l'image de Dieu et sa ressemblance. C'est là un premier tort. Si, au verset 26, il est question de l'image de Dieu et de sa ressemblance, au verset 27 il n'est déjà plus question que de la première, ce qui semble indiquer que les deux termes sont synonymes. Il n'y a probablement deux termes, au verset 26, qu'en vertu de la loi du parallélisme, qui joue un grand rôle dans le style soutenu de la littérature hébraïque. D'après Œhler, le second terme ne sert qu'à renforcer le premier [2]. D'autres trouvent entre les deux cette seule différence que le premier est concret et le second abstrait [3].

Pour l'ancienne théologie protestante, l'image de Dieu en l'homme était l'état de perfection morale qui aurait été perdu par la chute. Or cela est faux. Le document qui mentionne la chute ne parle pas de cette image, et vice versa. D'après le document C, qui seul en parle, cette image s'est conservée même à travers la corruption qui attira le déluge [4]. Quand on se laisse guider par le contexte, on voit que la ressemblance de l'homme avec Dieu consiste principalement dans la domination sur toutes choses et plus particulièrement sur les animaux. Car il est dit: « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, *et qu'il domine* sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel,

[1] Voy. Gen. 3 et § 19. — [2] Ouv. cité, § 68. — [3] Schultz, p. 592; Hofmann, I, p. 287. — [4] Gen. 9, 6; comp. 5, 3.

sur le bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre». Le Psaume 8 fait également consister cette supériorité de l'homme qui le rapproche de la divinité, dans la domination sur toutes les œuvres de Dieu et plus spécialement sur les animaux[1]. Hävernick[2], Œhler[3] et Schultz[4] combattent toutefois l'idée que la ressemblance de l'homme avec Dieu ne consiste que dans cette domination, parce que, disent-ils, elle n'est que la conséquence de la supériorité de l'homme et non cette supériorité elle-même. Cette distinction est fort juste; mais a-t-elle été faite par l'auteur du document C et par celui du Psaume 8? Rien ne l'indique ni ne le fait supposer. Nous avons vu, au contraire, que les anciens Israélites n'étaient guère portés aux distinctions subtiles.

On comprend aisément pourquoi on a placé en Israël la supériorité de l'homme et sa ressemblance avec Dieu avant tout dans le pouvoir dominateur. Qu'on songe que, de tous les attributs de Dieu, celui que l'Ancien Testament relève avec le plus d'insistance, c'est sa puissance dominatrice. Il est donc à la fois simple et naturel que, parlant de la ressemblance de l'homme avec Dieu, on l'ait placée dans la perfection divine par excellence, dans le trait le plus caractéristique de la divinité, au point de vue israélite, bien entendu, qu'on ait attribué à l'homme, comme la marque de sa supériorité, le pouvoir de dominer comme Dieu, le dominateur suprême. Mais si l'on a pris comme point de comparaison l'attribut de Dieu le plus saillant, cela ne veut pas dire qu'en sous-ordre on n'ait pas songé aux perfections divines en général. Et du point de vue de l'Ancien Testament cela est encore très naturel. Nous avons vu que les Israélites se représentaient Dieu sous la forme humaine. Dès lors, ils devaient nécessairement penser qu'en créant l'homme

[1] V. 6-9. — [2] Ouv. cité, p. 96. — [3] Ouv. cité, § 68. — [4] Ouv. cité, p. 593.

Dieu se prit tout entier pour modèle, qu'il le créa entièrement à son image. Et comme ils attribuaient bien certainement un corps à Dieu, qu'ils ne le considéraient pas comme un pur esprit, ils pensaient probablement que l'homme ressemblait à Dieu et Dieu à l'homme à la fois corporellement et spirituellement[1].

On fausse donc le sens de Gen. 1, 26, quand on prétend y trouver l'affirmation de la perfection morale de l'homme. Ce qui aurait déjà dû faire comprendre qu'il n'en est pas ainsi, c'est qu'après la chute et la dépravation des mœurs qui éclata à l'époque du déluge, le document C continue à attribuer à l'homme la ressemblance avec Dieu[2]. Gen. 1, 31 implique, il est vrai, la pensée que l'homme fut créé bon ; mais il est simplement considéré comme bon de la même façon que les autres créatures, c'est-à-dire en tant qu'il a obtenu par l'acte créateur les qualités corporelles et spirituelles nécessaires pour réaliser l'idée de l'homme[3]. Il n'est pas question, dans ce passage, de la perfection morale.

Ce que nous venons de dire ne tend point à nier que la supériorité morale de l'homme est enseignée dans l'Ancien Testament. Il en résulte seulement que les passages classiques invoqués en faveur de la doctrine de la perfection morale de l'homme, laissent sa nature morale complètement à l'arrière-plan. Mais ceci une fois établi, nous tenons à affirmer que l'Ancien Testament insiste sur notre dignité morale. Seulement, au lieu de chercher la preuve de cette affirmation dans une expression qui, en réalité ne la contient pas et qui ne se rencontre que deux fois dans un seul document de toute la littérature hébraïque, nous croyons la trouver enseignée dans cette litté-

[1] Comp. Schœberlein, Encyclop. de Herzog, 2e éd. IV, p. 7 ; Reuss, Hist. sainte, I, p. 282. — [2] Gen. 5, 3 ; 9, 6. — [3] Schultz, p. 596; Müller, Lehre von der Sünde, 2e éd. II, p. 474.

rature tout entière. Non pas qu'elle soit souvent affirmée explicitement, mais elle est partout présupposée. Qu'on songe seulement à ce qu'implique l'idée fondamentale de la religion d'Israël, l'alliance de l'homme avec Dieu ! Qu'on songe à tout ce que présuppose le régime de la loi qui remet à l'homme le choix entre le bien et le mal, entre la bénédiction et la malédiction, entre la vie et la mort ! Sans doute, il y a là autre chose que ce que la théologie traditionnelle prétendait trouver dans le canon hébraïque touchant la dignité morale de l'homme, qui, parfaite d'abord et pour un moment, aurait été ensuite totalement compromise. Mais le tort capital de cette théologie est précisément d'avoir trouvé dans la Bible ce qui n'y est pas et de n'y avoir pas su découvrir ce qui y est clairement enseigné. Nous devrons du reste traiter ultérieurement, dans un paragraphe spécial, la grande question de la chute à laquelle nous venons de faire allusion.

§ 15. LA FIDÉLITÉ ENVERS JÉHOVA

Après avoir appris à connaître Dieu et l'homme, tels qu'on les concevait en Israël, il faut voir maintenant ce que Dieu demande à l'homme.

Jéhova est essentiellement un Dieu fidèle envers son peuple ; mais il exige en retour que ce peuple lui soit fidèle aussi. La fidélité envers Jéhova est la vertu cardinale en Israël. Cela ressort de l'Ancien Testament tout entier, des documents historiques, prophétiques, législatifs et didactiques. Partout et sous toutes les formes, les auteurs sacrés font entendre à Israël qu'il doit servir son Dieu, qu'il doit le servir lui seul et le servir en toute fidélité. Mais comment cette fidélité fut-elle conçue, sur quels sentiments devait-elle reposer et de quelle manière devait-elle se traduire dans la vie ?

Le caractère essentiel de la fidélité ou de la vie morale en Israël, c'est l'obéissance envers Dieu. L'ancienne alliance, c'est le régime de la loi : Dieu ordonne et l'homme doit obéir, il doit même obéir à Dieu pour les moindres détails de la vie, puisque la législation de chacun des documents du Pentateuque s'occupe de la réglementation de ces détails. Le peuple d'Israël a vis-à-vis de Jéhova la position d'un sujet envers son roi, d'un fils envers son père, d'une épouse envers son époux, d'un serviteur envers son maître et seigneur[1] ; or chacune de ces positions implique principalement l'obéissance envers Dieu. L'Ancien Testament ne connaît d'autre morale que la morale religieuse, qui fait consister tout acte de vertu dans l'accomplissement de la volonté divine. En Israël la vie morale et la vie religieuse ou la piété sont indissolublement unies.

L'accomplissement fidèle des commandements de Dieu est généralement désigné, dans l'Ancien Testament, par le terme de justice[2], que nous pourrions traduire par normalité de la conduite. Le fidèle Israélite y est partout présenté comme un juste. La piété israélite se confondant en quelque sorte avec l'observation des commandements de Dieu ou avec la justice, celle-ci est très souvent synonyme de piété. Dans les Psaumes surtout, les justes sont fréquemment opposés aux impies ; ce sont les hommes pieux en Israël.

La vertu, la justice, la piété israélites, consistant essentiellement dans l'observation des commandements de Dieu, étaient fort extérieures : d'abord, parce que la loi comprenait toujours plus de prescriptions rituelles, qui prédominent même complétement dans le document C, et puis, parce que cette loi est imposée du dehors. La justice et la moralité en Israël sont en grande partie de la simple légalité. Le mobile principal de la

[1] Voy. § 4. — [2] Deut. 6, 25; Ez. 18, 5-9; etc., etc.

justice et de la fidélité est d'ailleurs extérieur et intéressé, ce sont surtout des promesses de bénédictions terrestres, en cas de fidélité, et des menaces de châtiments terrestres, en cas d'infidélité, comme nous le verrons plus loin.

Cependant les dispositions intérieures, les sentiments du cœur, qui doivent porter à la fidélité, ne sont pas perdus de vue. Le Deutéronome, par exemple, demande qu'on prenne à cœur et qu'on ait dans le cœur la loi de Dieu[1] ; qu'on cherche et qu'on serve Dieu de tout son cœur et de toute son âme[2]; et surtout qu'on le craigne et qu'on l'aime de tout son cœur et de toute son âme[3]. En dehors de ce livre, la crainte de Dieu est souvent recommandée comme le principe fondamental de la piété et le mobile capital de la fidélité, de la justice[4]. Ce sentiment, qui domine dans la piété et la vertu israélites, est, à la vérité, d'une valeur inférieure. Il se trouve dans une connexion intime avec l'idée que Jéhova est avant tout un Dieu puissant, juste et saint, qui ne saurait laisser le mal impuni. De là les nombreuses menaces de châtiments, dirigées contre l'infidélité, dans la loi et les prophètes.

Mais à côté de ce sentiment, nous trouvons aussi, dans certains passages du Deutéronome, moins nombreux, il est vrai, le sentiment de l'amour de Dieu. Dans l'Ancien Testament, en général, il est plus souvent question de la sainteté et de la justice de Dieu que de son amour, et les Israélites y sont bien plus exhortés à craindre Jéhova qu'à l'aimer. L'idée qu'on se fait de Dieu et les sentiments de la piété sont en effet dans une corrélation intime. Dans quelques autres passages que ceux du Deutéronome, et même dans un passage du document A, l'amour de

[1] 6, 6; 11, 18. — [2] 4, 29; 26, 16; 28, 47; 30, 2. 10. — [3] 4, 10; 5, 29; 6, 2. 5. 13. 24; 8, 6; 10, 12. 20; 11, 1. 13. 22; 13, 3 s.; 14, 23; 17, 19; 19, 9; 28, 58; 30, 6. 16. 20; 31, 12 s. — [4] Gen. 22, 12; 1 Sam. 12, 24; Job 1, 1. 8; 2, 3; Eccl. 12, 15; etc.

Dieu est formellement présenté comme un sentiment fondamental de la piété[1]. Ce sentiment existait sans doute en Israël beaucoup plus que cela ne paraît au premier abord, et il en était de même de la reconnaissance envers Dieu. Les Israélites ont de tout temps attribué à Dieu les bienfaits dont ils jouissaient, et ils lui en ont exprimé leur reconnaissance. Nous le voyons déjà par le cantique de Débora, Jug. 5, et par celui qui chante la délivrance de la servitude d'Égypte, Ex. 15. Nous le voyons ensuite par les nombreux Psaumes d'actions de grâces, qui datent de toutes les époques de l'histoire d'Israël. Un peuple qui a toujours célébré ainsi les bienfaits de Dieu et chanté ses louanges, a connu à un haut degré la reconnaissance envers Dieu et l'amour pour lui. C'est au sentiment de reconnaissance que le document A fait déjà appel, pour engager Israël à observer fidèlement l'alliance et la loi de Dieu[2]. Mais le Deutéronome surtout cherche à réveiller ce sentiment, qui doit produire la fidélité envers Dieu, en rappelant ses bienfaits[3] et son amour[4], source de ses bienfaits. Il en est de même du morceau législatif Lév. 17-26. Ces lois ajoutent souvent aux autres motifs de fidélité celui-ci, que les commandements qu'il s'agit d'accomplir émanent de Jéhova[5]. Quelquefois la formule plus complète est : « Je suis Jéhova votre Dieu[6] ». Elle veut sans doute dire que ces lois émanent du vrai Dieu, qui sait en surveiller l'accomplissement et rendre à chacun selon ses œuvres. Mais l'expression « votre Dieu » peut impliquer aussi l'idée que Jéhova est le maître, le seigneur, le souverain d'Israël, qui a le droit de commander à son peuple et d'exiger de lui l'obéissance[7]. Enfin

[1] Ex. 20, 6; Es. 56, 6; 58, 14; Dan. 9, 5; Ps. 18, 2; 31, 24; 37, 4; 97, 10; 145, 20. — [2] Ex. 19, 4 ss.; 20, 2 ss. — [3] 1, 31; 4, 32 ss.; 6, 20 ss.; 8, 6 ss.; 10, 20 ss.; 11, 1 ss.; 29, 2 ss. 9 ss. — [4] 4, 37; 7, 8; 10, 15; 23, 5. — [5] 18, 5 s. 21; 19, 12. 14. 16. 28. 30. 32. 37; 20, 8; 21, 12; 22. 2 s. 8. 30 s.; 26, 2. — [6] 18, 4. 30; 19, 2 s. 10. 25. 31. 34. 36; etc. — [7] 25, 55.

elle peut signifier ceci : Je suis votre bienfaiteur, votre protecteur et votre sauveur : vous me devez une obéissance fidèle par reconnaissance pour les bienfaits que je vous ai accordés, et surtout pour la délivrance de la servitude d'Égypte, ce bienfait primordial et particulièrement signalé[1].

Si l'amour de Dieu et la reconnaissance envers lui doivent produire l'obéissance envers Dieu, l'amour du prochain doit produire l'accomplissement fidèle des devoirs envers le prochain. Cet amour est aussi recommandé dans l'Ancien Testament, mais plus rarement[2]. Il peut être sous-entendu dans bien des cas, comme l'amour de Dieu lui-même. Cependant il est plus juste de dire que l'Hébreu qui accentue la souveraineté absolue de Dieu et qui présente les règles de conduite comme émanant directement de lui, — fait généralement abstraction des motifs secondaires de fidélité, pour ne mettre en avant que ce motif capital, que Dieu a parlé et que l'homme lui doit obéissance en toutes choses. Au point de vue israélite, l'homme doit remplir ses devoirs envers le prochain, comme tous les autres, parce que Dieu l'ordonna. Il résulte de ce que nous venons de voir que la connaissance de Dieu et la foi en Dieu sont des éléments essentiels de la piété, de la vie morale et religieuse d'Israël. Il fallait naturellement connaître la sainteté, la justice et les jugements de Dieu, ainsi que son amour et ses bienfaits, et il fallait y croire, pour être porté à la crainte et à l'amour de Dieu, à la reconnaissance envers lui, et, par suite, à l'accomplissement fidèle de sa volonté. La connaissance de Dieu est souvent présupposée, mais fréquemment aussi recommandée dans l'Ancien Testament, comme une qualité essentielle du véritable Israélite[3].

[1] 19, 36 s.; 22, 32 s.; 25, 38. — [2] Lév. 19, 18. 34; Deut. 10, 19; Os. 4, 1; Mich. 6, 8; Zach. 7, 9; Prov. 10, 12; 16, 6. — [3] Os. 4, 1. 6; 5, 4; 6, 3. 6; Es. 11, 9; 19, 21; 52, 6; Jér. 9, 24; 22, 16; 24, 7; 31, 34; etc.

Il en est de même de la foi en Dieu[1]. L'incrédulité est hautement blâmée et sévèrement punie[2].

§ 16. LE CULTE

Le fait important à signaler, c'est la centralisation absolue du culte, à laquelle on arriva dans notre période et qui est le dogme fondamental du Deutéronome.

Nous avons vu que, dans les anciens temps, les Israélites pouvaient élever des autels et offrir des sacrifices en tout lieu, que la multiplicité des lieux de culte était parfaitement admise, mais que néanmoins l'arche de l'alliance était déjà un point de ralliement et un moyen de centralisation religieux pour tout Israël. Ce qui contribua ensuite à cette centralisation, ce fut la construction du temple de Jérusalem. On comprend que ce temple royal et central, avec son culte pompeux, éclipsât peu à peu tous les autres sanctuaires. Cependant le culte des hauts lieux subsista encore longtemps, à côté du culte de Jérusalem. D'autres circonstances étaient nécessaires pour amener, à cet égard, une réforme radicale. L'événement qui exerça sans contredit la plus grande influence sous ce rapport, c'est la ruine du royaume des dix tribus. A partir de ce moment, le peuple d'Israël se trouva réduit presque à la seule tribu de Juda, groupée autour de Jérusalem et de son temple. D'ailleurs, la multiplicité des lieux de culte avait entraîné la multiplicité des dieux; les hauts lieux ne servaient pas seulement à adorer Jéhova, ils

[1] Gen. 15, 6; Os. 2, 7; Mich. 7, 7; Nah. 1, 7; Soph. 3, 12; Jér. 14, 22; 17, 7; 39, 18; Es. 7, 9; 8, 17; 10, 20; 12, 2; 25, 9; 26, 3 s. 8; 28, 16; 30. 15. 18; 40, 31; 43, 10; etc. — [2] Nomb. 20, 7-12; Es. 30, 1 ss.; 31, 1 ss.; Jér. 2, 17-19. 36 s.; 17, 5 s.; Deut. 1, 32 ss.; 9, 23; 2 Rois 7, 14; Ps. 89, 19-22. 32.

étaient devenus des lieux d'idolâtrie[1]. Il y avait là une raison majeure pour combattre le culte des hauts lieux. C'est ce qu'Ézéchias entreprit de faire[2]. Rien n'indique pourtant que ses efforts aient été couronnés de succès. Il en fut autrement après la découverte du Deutéronome ou de sa partie législative, qui identifie absolument le culte des hauts lieux avec l'idolâtrie et qui exige pour la première fois une centralisation absolue du culte[3].

Cette législation porta Josias à procéder à la réforme du culte qui nous est racontée 2 Rois 23. C'est sous l'influence de cette législation aussi que le rédacteur des livres des Rois, après avoir raconté consciencieusement que, jusqu'à Ézéchias, les rois les plus fidèles offraient des sacrifices sur les hauts lieux, — sent le besoin d'exprimer, à différentes reprises, ses regrets de ce qu'il en ait été ainsi[4]. L'idolâtrie releva pourtant encore une fois la tête, après Josias; car nous lisons que ses successeurs firent ce qui est mauvais aux yeux de Jéhova[5], ce qui veut certainement dire qu'ils se livraient au culte illégal et à l'idolâtrie. Jérémie et Ézéchiel reprochent à Israël son idolâtrie passée et présente plus que tous les autres prophètes. Aussi Lév. 17, écrit pendant ou peu après l'exil, renforce-t-il la législation deutéronomique touchant la centralisation du culte. Ce chapitre défend, sous peine de mort, non seulement d'offrir les sacrifices, mais même d'égorger les bêtes pour l'usage ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal. Bien que des prescriptions de ce genre aient favorisé outre mesure le lévitisme juif, elles sont justifiées par les circonstances qui les provoquèrent; car elles sont dirigées contre

[1] Jér. 7, 29 ss.; 17, 2; 19, 5; Ez. 6, 3 ss. 13; 20, 28 ss.; Lév. 26, 30; 1 Rois 11, 7; 14, 23; 2 Rois 17, 9 ss.; 18, 4; 21, 3 ss.; 23, 5. 13. — [2] 2 Rois 18, 4. — [3] Chap. 12; 14, 22 ss.; 15, 20; 16, 2. 5 s. 11. 15; 17, 8 ss.; 18, 6; 26, 2. — [4] 1 Rois 3, 2 s.; 15, 14; 22, 44; 2 Rois 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4. — [5] 23, 32. 37; 24, 9. 19.

l'idolâtrie, qui semblait indestructible et contre laquelle il fallait enfin prendre des précautions sérieuses et diriger les mesures les plus énergiques.

Le coup de mort ne fut pourtant donné à l'idolâtrie et au culte des hauts lieux que par la grande catastrophe de l'exil. Ce n'est qu'après le retour de la captivité que la centralisation absolue du culte fut mise en pratique, d'une manière définitive, parmi tout le peuple juif. Les circonstances s'y prêtaient alors plus particulièrement. Les Juifs, revenus dans la patrie, étaient en nombre restreint; ils purent donc se grouper plus étroitement autour de Jérusalem et de son temple reconstruit. L'exil avait d'ailleurs apporté une interruption d'un demi-siècle au moins aux usages traditionnels, et il fut présenté par les prophètes comme la conséquence et le juste châtiment de l'idolâtrie séculaire.

Avec la nécessité d'une centralisation absolue du culte, surgit celle d'une centralisation des fonctions sacerdotales. Elle est également ordonnée pour la première fois dans le Deutéronome et elle fut inspirée, elle aussi, par le désir de mettre fin à l'idolâtrie et aux abus auxquels la liberté des anciens temps avait donné lieu.

Tandis qu'autrefois chaque père de famille avait le droit de remplir les fonctions sacerdotales et que ceux qui se vouaient exclusivement à ces fonctions pouvaient être pris dans n'importe quelle tribu, le Deutéronome attribue le sacerdoce à la seule tribu de Lévi; il en exclut quiconque n'appartient pas à cette tribu; d'après lui, tous les fils de Lévi sont consacrés au sacerdoce et tout prêtre doit appartenir à la tribu de Lévi ou être un prêtre lévitique[1]. Il est évident que les prêtres lévitiques sont opposés aux prêtres pris indistinctement dans la masse du

[1] Deut. 17, 9. 18; 18, 1; 21, 5; 24, 8; 27, 9; 31, 9.

peuple[1]. En comparant le verset 25 avec le verset 9 du chapitre 21, on voit, avec la dernière évidence, que, dans ce livre, le terme de lévite est synonyme de prêtre lévitique. Il en est de même Jér. 33, 18. 21 s. Ce langage touchant les prêtres lévitiques s'est conservé chez les prophètes de l'exil [2] et jusque dans les Chroniques[3]. Ce n'est en effet que pendant et après l'exil qu'on commença à distinguer entre les prêtres et les lévites, comme nous le verrons plus loin.

Si, d'après le Deutéronome, tous les Lévites sont prêtres, ils le sont aussi tous au même degré. On n'y trouve pas la moindre trace, pas plus que dans les documents plus anciens, d'une hiérarchie sacerdotale, comme celle que nous apprendrons à connaître plus tard. Avant l'exil, la distinction entre prêtres et lévites étant absolument ignorée, le terme de lévite était le titre honorifique du prêtre. Dans toute l'ancienne littérature, nous ne trouvons que deux passages qui expriment un point de vue différent, ce sont 2 Sam. 15, 24 et 1 Rois 8, 4; mais la comparaison de 2 Chron. 5, 5 avec le deuxième de ces passages, prouve clairement que ces deux textes ont été modifiés d'après le point de vue postérieur[4]. Tout ce que nous trouvons avant l'exil en fait de hiérarchie sacerdotale, c'est, depuis le roi Joas, un grand-prêtre et des prêtres subalternes, ainsi que des portiers du temple[5], mais qui étaient prêtres[6]. Dès les anciens temps, il y eut peut-être un prêtre supérieur et des employés subalternes à chacun des différents lieux de culte de quelque importance. Il est probable que la royauté, qui, depuis David, avait la haute main dans les affaires ecclésiastiques, établit, pour le bon ordre du service divin, une certaine hiérarchie sacerdotale à Jérusa-

[1] 1 Rois 12, 31; 13, 33; 2 Rois 17, 32. — [2] Ez. 43, 19; 44, 15; Es. 66, 21. — [3] 2 Chron. 5, 5; 23, 18; 30, 27. — [4] Wellhausen, ouv. cité, p. 150. — [5] 2 Rois 12, 10; 22, 4. 8; 23, 4; 25, 18; comp. Jér. 52, 24; 20, 1; 29, 26. — [6] 2 Rois 12, 9.

lem. Mais une pareille organisation ne ressemble pas à la hiérarchie sacerdotale du document C, dont il sera question dans la suite ; elle ne peut pas avoir eu de valeur religieuse, ni avoir été considérée comme émanant de Dieu, autrement on ne s'expliquerait pas le silence que le Deutéronome et Ézéchiel observent sur la souveraine sacrificature, eux qui parlent relativement beaucoup du sacerdoce. Ce n'est qu'après l'exil, lorsque le roi, précédemment le *summus episcopus* en Israël, eut disparu, que le grand-prêtre commença à jouer un rôle considérable[1].

A part les deux points dont il vient d'être question, notre période n'offre rien d'important à signaler touchant le culte. Il faut pourtant faire ressortir l'attitude des prophètes à l'égard des institutions et des cérémonies religieuses traditionnelles. Cette attitude n'est pas hostile, comme on l'a prétendu. Il est plus vrai que les prophètes, sans dédaigner le culte extérieur, accordent l'importance majeure à la vie religieuse et morale. D'après l'observation fort juste d'Œhler, « le programme du prophétisme » est indiqué 1 Sam. 15, 22, dans ces paroles: « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices, et l'observation de la parole de Jéhova vaut mieux que la graisse des béliers. » Ce programme est développé dans une série de passages[2], où les prophètes placent au-dessus des cérémonies religieuses, des fêtes, des sacrifices, des jeûnes, etc., la connaissance de Dieu, la droiture, la justice, la charité, ou l'amendement des cœurs et de la vie, après l'infidélité.

Jér. 7, 22 s. est un passage classique touchant la question qui nous occupe. Le prophète y déclare que Jéhova n'a rien ordonné aux pères au sujet des holocaustes et des sacrifices, qu'il leur a simplement ordonné de marcher dans toutes ses

[1] Ag. 1, 1. 12; 2, 2. 4; Zach. 3, 1 ss.; 6, 11 ss. — [2] Am. 5, 21-24; Os. 4, 1 ss.; 6, 6; Mich. 6, 6-8; Es. 1, 11-17; 58, 3 ss.; Jér. 6, 19 s.; 7, 1 ss. 9 ss. 21 ss.; Zach. 7, 4-10; Ps. 40, 7 ss.; 50, 7 ss. 16 ss.

voies. En d'autres termes, les sacrifices ne sont pas d'institution divine, mais seulement les prescriptions morales. Cela concorde avec 1 Sam. 15, 22, où l'obéissance et l'observation de la parole de Jéhova sont opposées aux sacrifices, qui, par conséquent, ne sont pas basés sur la parole, sur l'ordre, sur l'institution de Dieu[1]. Jamais les prophètes ne voient dans la négligence d'une cérémonie quelconque une cause de culpabilité; mais seulement dans la transgression de la loi morale et dans l'idolâtrie. Au rite en lui-même ils n'accordent qu'une valeur médiocre; l'important pour eux, c'est que tout acte de culte soit célébré exclusivement en l'honneur de Jéhova.

Nous voyons pourtant, par l'exemple de Jérémie, que, si les prophètes plaçaient la loi morale au-dessus de la loi rituelle, ils n'entendaient pas rejeter ou abolir celle-ci. Jérémie promet que les sacrifices et le sacerdoce ne manqueront jamais en Israël, pas même sous le règne messianique[2]. Les prophètes combattaient donc simplement l'abus du rite et non le rite lui-même; ils voulaient faire comprendre que le rite extérieur ne peut pas remplacer les sentiments et les actes de fidélité envers Dieu et les semblables.

Ce qui prouve d'ailleurs que le prophétisme antérieur à l'exil, loin de rejeter complètement le culte extérieur, lui attribuait une certaine valeur, c'est que le Deutéronome, écrit sous son influence, accorde une assez large place à tout ce qui concerne le lieu de culte, le sacerdoce, les fêtes religieuses, la pureté lévitique et d'autres objets du même genre.

Ce que nous venons de dire s'applique plus spécialement aux anciens prophètes, jusqu'à Jérémie. Nous verrons, dans la période suivante, qu'à partir d'Ézéchiel le culte extérieur gagna tellement en importance, que les prophètes eux-mêmes subirent,

[1] Comp. Os. 6, 6; Es. 1, 11 ss.; 29, 13; Mich. 6, 6-8. — [2] Jér. 33, 18; 17, 26.

sous ce rapport, l'influence du lévitisme, qui dégénéra de plus en plus en formalisme et en pharisaïsme.

§ 17. INFIDÉLITÉS D'ISRAËL ET ESSENCE DU PÉCHÉ

Nous arrivons maintenant à la question du péché. Nous agirions pourtant contrairement à l'esprit de l'Ancien Testament et surtout du prophétisme, si nous commencions par traiter cette question d'un point de vue purement abstrait. Ici encore, les prophètes se sont gardés de toute spéculation. Ils sont partis des faits concrets, ils se sont laissé guider par l'expérience et n'ont eu en vue qu'un but pratique. Presque tous les prophètes commencent par reprocher à leur peuple ses nombreuses infidélités, pour y rattacher la menace de châtiments sévères.

Nous n'allons pas, naturellement, donner ici une nomenclature de tous les péchés reprochés à Israël par les différents livres prophétiques et historiques. Qu'on lise le livre des Juges ou les livres des Rois, qu'on lise Amos et Osée, Ésaïe et Michée, ou Jérémie et Ézéchiel, et l'on trouvera qu'en somme ce sont presque toujours les mêmes transgressions qui sont relevées. Dans les livres historiques et dans les livres prophétiques, le péché qui est le plus souvent mentionné et auquel on attribue le plus de gravité, c'est l'idolâtrie sans cesse renaissante, par laquelle Israël a rompu l'alliance avec Jéhova. A côté de ce péché capital, transgression du premier des dix commandements, les prophètes mentionnent très souvent les péchés contre le prochain qui sont condamnés par la seconde table du décalogue, le meurtre, le vol, l'adultère, le faux témoignage. Amos déjà reproche aux Israélites de manquer de justice et d'équité, de mépriser le droit pour des présents, de mener une vie licencieuse, d'opprimer les petits, les pauvres, de se livrer, par cupi-

dité, à un trafic inique, de se confier en leurs propres forces; et la plupart de ces reproches se retrouvent chez les autres prophètes. Une autre infidélité qui est souvent reprochée à Israël, c'est de placer sa confiance dans ses puissants voisins et de rechercher leur alliance, au lieu de se confier en Dieu.

Ce qui nous intéresse plus qu'une nomenclature complète et détaillée des infidélités d'Israël, c'est l'idée dominante du péché, qui ramène ses diverses manifestations à l'unité. D'après l'Ancien Testament, celui qui pèche, pèche contre Dieu[1]. C'est là ce qui forme l'essence du péché et ce qui donne à l'idée du péché sa profondeur et sa gravité particulières. L'Israélite voyait dans le péché une offense envers Dieu, parce qu'il y voyait une transgression de la volonté divine, qui doit servir de règle de conduite à l'homme. La volonté de Dieu devait être familière à l'homme, puisque Dieu la lui avait révélée; Israël, en particulier, la connaissait parfaitement par la loi et les prophètes. La législation du Pentateuque réglait jusqu'aux moindres détails de la vie, et présentait toutes les lois et ordonnances comme autant de commandements de Dieu. De cette manière, toute la vie, nationale et individuelle, publique et privée, civile et religieuse, était réglementée par Dieu lui-même et d'une manière très minutieuse. Ne pas observer une de ces lois, c'était transgresser la volonté de Dieu, pécher contre lui. La chute d'Adam déjà est présentée comme une transgression d'un ordre formel de Dieu, comme un acte de désobéissance envers Dieu. Et c'est ainsi que le péché est présenté partout dans l'Ancien Testament.

On pourra trouver que l'application qui est faite ici de cette manière de voir est loin d'être parfaite. Il n'en est pas moins vrai que ce sera toujours là le principe fondamental de toute

[1] Gen. 13, 13; 20, 6; 39, 9; Ex. 10, 16; 32, 33; Lév. 5, 19; Nomb. 15, 30; Deut. 1, 41; 1 Sam. 7, 6; 14, 33; 2 Sam. 12, 13; 2 Chron. 19, 10; 28, 10. 13; Ps. 51, 6; Jér. 14, 7. 20; 16, 10; Es. 42, 24; etc.

saine piété, de toute morale vraiment religieuse. Les Israélites ont pu tomber dans toutes sortes d'erreurs touchant le péché ; ils ont pu considérer comme des péchés ce que nous ne regardons comme tels ; ils ont pu avoir des scrupules pour des choses qui nous paraissent complétement indifférentes, comme la distinction entre aliments purs et aliments impurs ; ils ont pu ne pas considérer comme des péchés ce que nous regardons comme tels, par exemple l'extermination complète des peuplades ennemies : mais jamais on ne pourra, du point de vue religieux, concevoir mieux qu'eux l'essence du péché.

Comme la loi, expression de la volonté de Dieu, ne règle, en grande partie, que les actes extérieurs, le péché fut conçu d'une manière passablement superficielle et extérieure. Il faut pourtant reconnaître qu'on ne le faisait pas consister seulement dans les transgressions extérieures, mais aussi dans les dispositions intérieures. Le décalogue déjà défend, à côté des actions et des paroles mauvaises, les mauvaises convoitises[1]. Ce qui prouve aussi qu'on remontait jusqu'à la source intime du péché, jusqu'aux dispositions intérieures, c'est qu'on insiste, comme nous le verrons plus loin, sur la nécessité de la régénération du cœur, pour arriver à faire la volonté de Dieu. Schultz fait toutefois remarquer qu'on n'avait pas, dès les anciens temps, des idées aussi saines et justes ; que le péché fut d'abord conçu d'une manière plus superficielle, comme la simple désobéissance envers les coutumes religieuses et civiles d'Israël ; et que le prophétisme seulement s'éleva à un point de vue supérieur[2]. Cela est parfaitement juste et tout-à-fait naturel. L'enfant n'a qu'une idée superficielle du péché. Il en est de même des peuples à l'état d'enfance. Or Israël passa par l'enfance avant d'arriver à la virilité. En comparant la législation du Deutéronome avec celle

[1] Ex. 20, 17. — [2] Ouv. cité, p. 616 s.

du document A, on remarque un progrès très sensible à cet égard, celle-ci insistant bien moins sur les dispositions intérieures que celle-là. De même ce sont les prophètes Jérémie, Ezéchiel et le second Ésaïe qui, plus que les prophètes antérieurs, proclament la nécessité de la régénération du cœur. Le livre des Juges et ceux de Samuel témoignent de mœurs bien grossières : ils racontent des actes de barbarie qui ne semblent pourtant pas avoir été considérés comme blâmables. Des prophètes comme Samuel et Élie font exécuter ou exécutent eux-mêmes d'horribles massacres. Évidemment que, sous l'ancien prophétisme, les idées morales, les notions du bien et du mal, étaient encore très imparfaites et, par suite, l'idée du péché était plus superficielle qu'ultérieurement.

§ 18. ÉTENDUE DU PÉCHÉ

Une série de passages affirment que le péché est universel, qu'il s'étend à tous les hommes[1]. Quelques-uns font entendre que l'homme est pécheur dès sa jeunesse ou dès sa naissance[2]. Comment, en effet, d'un homme impur pourrait-il naître quelque chose de pur[3] ?

L'histoire, telle qu'elle est exposée dans l'Ancien Testament, tend également à établir l'universalité du péché. Elle fait ressortir que le premier homme a péché, et même tout de suite après sa création ; que ses descendants ont péché, au point d'attirer le déluge sur tout le genre humain ; qu'après ce châtiment les hommes recommencèrent à pécher, comme le prouvent la construction de la Tour de Babel et la destruction de Sodome

[1] 1 Rois 8, 46; Job 4, 17-19; 14, 4; 15, 14-16; Ps. 14, 1-3; 53, 2-4; 116, 11; 143, 2; Prov. 20, 9; Eccl. 7, 20. — [2] Gen. 8, 21; Ps. 51, 7; 58, 4; comp. Es. 48, 8. — [3] Job 14, 4; 15, 14.

et de Gomorrhe. Les patriarches ne furent pas exempts de fautes. Et toute l'histoire du peuple d'Israël n'est, en grande partie, que l'histoire de ses infidélités réitérées, depuis le désert jusqu'à l'exil. Quant aux peuples païens, ils sont généralement présentés comme des ennemis de Dieu.

D'après certains passages, on pourrait croire néanmoins que l'Ancien Testament admet des exceptions à la règle générale. A côté de l'inique Caïn, nous trouvons le pieux Abel[1]. Plus loin, il est question d'Hénoc, qui marchait avec Dieu[2]. Noé aussi, en face de la corruption générale, resta juste[3]. Les récits bibliques n'accusent Abraham et Joseph d'aucune faute ; car ce qui pourrait nous paraître blâmable ou immoral ne l'était probablement pas aux yeux des auteurs sacrés. Abraham forme un contraste frappant avec la perversité de Sodome et de Gomorrhe, et Joseph, avec la méchanceté de ses frères, Job est appelé un homme intègre, droit, craignant Dieu et fuyant le mal[4]. Il y a des psalmistes qui se disent justes, innocents, purs[5]. Beaucoup de passages, surtout dans les Psaumes, mentionnent des justes nombreux.

L'Ancien Testament admet-il réellement des exceptions à l'universalité du péché ? Cela ne serait pas impossible, la corruption naturelle de l'homme n'y étant pas accentuée aussi fortement que dans le Nouveau Testament, et la liberté humaine y étant, au contraire, parfaitement reconnue. Pourquoi certains hommes n'auraient-ils pas fait un bon usage de leur liberté et ne se seraient-ils pas préservés du mal ? Encore une fois, cela est admissible au point de vue de l'Ancien Testament ; car tous les livres n'affirment pas, comme quelques passages, qu'il n'y a pas de juste, pas même un seul. Cependant rien n'indique non

[1] Gen. 4. — [2] 5, 22.. — [3] 6, 9; 7, 1. — [4] Job. 1, 1. 8; 2, 3. — [5] Ps. 7, 9; 18, 21 ss.; comp. Job 22, 30.

plus que la justice attribuée à quelques hommes soit parfaite. Il est possible que, dans tous ces cas, les auteurs sacrés n'entendent parler que d'une justice relative. Qu'on songe que David est souvent présenté comme le juste par excellence, pour l'amour duquel Dieu a bien des fois béni ou préservé de châtiments mérités ses successeurs indignes, qu'il est le roi théocrate modèle, qu'il est le type du Messie, — et malgré cela l'Ancien Testament raconte sur son compte des forfaits qu'il présente comme tels. Qu'on songe aussi que Moïse, qui est cependant élevé au-dessus de tous les autres prophètes[1], a commis, d'après les récits bibliques, des fautes assez graves pour qu'il ne lui fût pas donné d'entrer dans le pays de Canaan. Ésaïe, qui se comptait assurément parmi les justes, déclare qu'il a des lèvres impures[2]. Le document C proclame que tout Israël, le sacerdoce et le souverain sacrificateur y compris, a besoin d'être purifié une fois l'an[3]. Enfin, ce qui montre que l'Ancien Testament attribue à certains hommes la justice et l'intégrité, en apparence au sens absolu, mais en réalité au sens relatif, c'est qu'en effet ces qualités sont attribuées à Job dans le premier sens, comme nous l'avons vu, alors que le même livre affirme catégoriquement qu'il n'y a pas un seul homme parfaitement pur[4] et que Job ne l'est pas[5]. L'auteur du Psaume 32 se range incontestablement parmi les hommes justes dont il parle au verset 11, et pourtant, dans les premiers versets, il confesse ses péchés. Ailleurs encore on trouve la même chose[6].

Peut-être convient-il de rappeler ici que, dans l'Ancien Testament, la justice est très souvent synonyme de piété, comme nous l'avons vu plus haut. Les justes sont donc, en opposition aux infidèles et aux impies, les fidèles, dans le sens tout relatif

[1] Nomb. 12, 6-8; Deut. 34, 10-12. — [2] Es. 6, 5. — [3] Lév. 16. — [4] Job 14, 4; 15, 14-16. — [5] 13, 26; 10, 14; 7, 21. — [6] Ps. 40, 8-13; comp. 41, 5 avec v. 13.

que nous attribuons à ce terme, quand nous désignons par là les chrétiens sincères ou pratiquants, en opposition aux chrétiens équivoques ou aux gens irréligieux.

§ 19. ORIGINE DU PÉCHÉ

D'où vient que tous les hommes sont pécheurs? Le sont-ils naturellement, en vertu de leur constitution, ou par suite d'une altération de leur nature primitive? Cette question doit nous occuper d'autant plus que la théologie juive et la théologie chrétienne ont prétendu trouver la doctrine de la chute dans l'Ancien Testament.

Commençons par considérer Genèse 2 et 3, où l'on a généralement voulu découvrir l'explication de l'origine du péché. Dans toute la littérature canonique d'Israël, ces deux chapitres seuls nous parlent d'un état primitif de l'homme, qui précéda l'entrée du péché dans le monde. Il est donc permis de croire que les Israélites ne se préoccupaient pas beaucoup de cette question. L'espérance de l'avenir est la note dominante de la religion d'Israël, non le regret du passé. Quelle différence entre l'idée de la chute et l'espérance messianique! Celle-ci joue un rôle capital dans la littérature de l'Ancien Testament, celle-là n'y est mentionnée qu'une seule fois. Il faut pourtant que nous considérions notre récit de plus près, et à cause de l'importance qu'on lui a accordée et à cause des fausses interprétations auxquelles il a donné lieu. Faisons toutefois, autant qu'il est possible, abstraction de ces interprétations et de toutes les combinaisons dogmatiques, pour saisir le contenu de ces récits dans toute sa vérité.

Remarquons tout d'abord que notre récit ne s'arrête pas du tout à décrire l'état primitif du premier couple humain. Après avoir fait mention de la création de la femme et de l'institution

du mariage[1], l'auteur passe aussitôt au récit de la chute[2]. Nous imiterons son exemple, nous ne nous arrêterons pas à l'état primitif de l'homme, sur lequel nous ne pouvons pas dire grand'chose, et nous le considérerons principalement dans son rapport avec la chute.

Si nous entrons dans les détails, nous sommes frappés de l'analogie qui existe, d'un côté, entre l'état d'innocence du premier homme et l'enfance, de l'autre, entre son état de péché, après la chute, et l'âge de raison. En quoi consiste l'état primitif d'Adam et d'Ève? En ce qu'ils vivent dans un magnifique jardin, sans souci et sans peine, se nourrissant des fruits des arbres[3], et qu'ils sont nus, sans avoir plus honte de leur nudité qu'un enfant[4]; en ce qu'ils ne savent pas discerner le bien du mal[5], ce qui est encore un trait caractéristique de l'enfance[6] ou de la vieillesse qui est retournée à l'état d'enfance[7]. La première conséquence de la chute, c'est le sentiment de la pudeur: les yeux d'Adam et d'Ève s'ouvrent, ils voient qu'ils sont nus et ils se font des ceintures[8]. C'est là, comme le dit Umbreit, donner à entendre, d'une manière fine et délicate, que l'observation de la différence sexuelle et la reconnaissance de la femme par l'homme amenèrent la condition nécessaire de la reproduction du couple humain[9].

Voilà donc Adam et Ève arrivés à la virilité et à la puberté conscientes. Les conséquences en sont pour la femme, les peines de la grossesse et de l'enfantement, ainsi que la soumission à son mari[10]; elle a droit maintenant au titre d'Ève (vie), étant devenue la mère des vivants[11]. Quant à l'homme, il est condamné à la culture pénible d'un sol ingrat, pendant toute sa vie[12]. Tous deux arrivent à une connaissance supérieure, la connaissance du

[1] Gen 2, 22 ss. — [2] Chap. 3. — [3] 2, 16. — [4] V. 25. — [5] 3, 5. — [6] Deut. 1, 39; Es. 7, 15 s. — [7] 2 Sam. 19, 35. — [8] Gen. 3, 7. — [9] Umbreit, Die Sünde, p. 21 s. — [10] Gen. 3, 16. — [11] V. 20. — [12] V. 17-19. 23.

bien et du mal, qui est le privilège de la divinité[1], et ils sont chassés pour toujours du paradis[2]. On voit clairement que l'auteur sacré s'est basé sur les deux périodes principales de la vie humaine, l'enfance et l'âge de raison, pour décrire l'état primitif de l'homme et sa situation après la chute.

Complétons ce tableau par quelques nouveaux traits. Parmi les arbres du paradis se trouvait l'arbre de la vie[3]; l'homme avait d'abord pu manger librement de son fruit[4] ; mais, après la chute, il en fut empêché, pour qu'il ne vécût pas éternellement[5]. Dieu avait défendu à l'homme de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal sous peine de mort[6] ; il ne voulait pas qu'il s'élevât à cette connaissance[7], mais qu'il restât sous sa tutelle. Il le punit de la mort et de tous les maux de la vie, pour avoir contrevenu à son commandement.

La pensée de notre auteur est donc celle-ci : l'homme créé par Dieu était innocent comme l'enfant et heureux comme lui ; Dieu voulait qu'il restât dans cet état de dépendance et de simplicité enfantines, exempt des soucis et des souffrances de la vie ; mais l'homme préféra manger du fruit défendu, pour arriver à une connaissance supérieure ; c'est ainsi que le plan primitif de Dieu fut dérangé et remplacé par l'état actuel des choses, où l'homme est plus intelligent, mais aussi plus malheureux. Quant au but principal du récit, il consiste à montrer l'origine, non du péché, du mal moral, mais du mal physique, des maux de la vie, et à prouver que Dieu n'est pas la cause de ces maux, mais le péché de l'homme[8]. Bruch fait remarquer avec raison que l'auteur de notre récit s'est laissé guider par cette double pensée que le mal physique est un résultat du péché et que le péché est en rapport avec la civilisation ; et qu'il a

[1] Gen. 3, 5. 22; comp. 2 Sam. 14, 17. — [2] V. 23 s. — [3] 2, 9. — [4] V. 16. — [5] 3, 22. 24. — [6] 2, 17 ; 3, 3. — [7] 3, 22. — [8] Rothe, Dogmatik, I, p. 302 s.

puisé ces deux idées dans le souvenir et dans l'observation qui nous disent que l'enfant est heureux, tant qu'il se trouve dans l'état d'ignorance et d'innocence, tandis que le développement de l'esprit et de la vie font naître des instincts et des désirs désordonnés, qui engendrent la plupart des maux [1].

La question de savoir d'où vient le péché et comment l'homme, sorti des mains du créateur, a pu tomber dans le péché, cette question qu'on a considérée comme le thème principal de notre récit, semble n'avoir pas même existé pour notre auteur. L'Ancien Testament attribue généralement à l'homme la liberté de choisir entre le bien et le mal. Notre auteur attribuait aussi cette liberté aux protoplastes; cela ressort de tout ce qu'il nous en dit. Dès lors il ne pouvait pas songer à expliquer l'origine du péché, la possibilité de pécher étant donnée avec la liberté de l'homme. Le passage de la possibilité du péché à sa réalité était d'ailleurs favorisé par les circonstances extérieures dans lesquelles Dieu avait placé l'homme. C'est Dieu, en effet, qui avait planté au milieu du jardin d'Éden l'arbre de la connaissance du bien et du mal. C'est lui qui avait créé le serpent et qui lui avait permis le séjour du paradis [2]. Le récit de la chute raconte simplement le point de départ du péché au sein de l'humanité. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'il expose l'origine du péché, mais non, si l'on entend par ce terme la source ou la cause première du péché. Il ne remonte pas à cette cause. Il s'en tient aux circonstances extérieures, qui sont devenues pour les protoplastes l'occasion du péché, en les appelant à faire usage de leur liberté.

Ce que notre auteur ne veut surtout pas expliquer, quoi qu'on ait dit, c'est l'origine du penchant inné au mal. D'une part, il admet déjà ce penchant chez Adam et Ève, qui cèdent si facile-

[1] Weisheitslehre der Hebräer, p. 92 s. — [2] Gen. 3, 1.

ment aux sollicitations du serpent ; il semble trouver tout naturel que la femme ait convoité le fruit défendu, après que le serpent l'eût engagée à en manger[1]. D'autre part, il considère Caïn comme aussi libre que son père, avant la chute, et parfaitement capable de repousser le mal[2]. Le seul changement survenu par la chute porte sur la connaissance de l'homme, qui a beaucoup gagné, le discernement entre le bien et le mal étant un grand progrès[3] ; il porte en outre sur la situation extérieure de l'homme, qui a beaucoup perdu, puisqu'elle est devenue malheureuse d'heureuse qu'elle avait d'abord été. Mais quant à la force morale de l'homme, elle n'a été altérée en rien, d'après ce que nous venons de voir[4]. Et pas plus que notre récit, l'Ancien Testament en général ne parle d'un changement survenu dans la nature morale de l'homme, par suite du péché d'Adam, puisque, en dehors de ce récit, il n'est jamais question de la chute d'Adam ou d'une chute de l'humanité, mais que l'homme est supposé libre de faire le bien et d'éviter le mal.

C'est pour cette raison, sans doute, et aussi à cause de sa tendance essentiellement pratique, que le prophétisme n'a pas senti le besoin de s'occuper de l'origine du péché. Il n'y a guère que le livre de Job qui ait soulevé cette question. Il voit la cause de l'état de péché de l'homme dans sa faiblesse naturelle, dans son origine terrestre, dans sa descendance de parents impurs[5]. Ainsi, même dans ce livre relativement spéculatif et théorique, la pensée israélite reste essentiellement empirique, elle ne sent pas le besoin de remonter aux causes ou aux raisons premières et métaphysiques du mal moral.

[1] Gen. 3, 6. — [2] 4, 7. — [3] 3, 5. 22; 2 Sam. 14, 17; 1 Rois 3, 9. — [4] Comp. Schultz, p. 636. — [5] 4, 17-19; 14, 1-4; 15, 14; 25, 4-6; comp. Ps. 103, 12-14.

§ 20. CULPABILITÉ DU PÉCHÉ

Le sentiment de la culpabilité était très développé en Israël. Il est admirablement exprimé dans les quatre premiers Psaumes pénitentiaux[1] et dans maint autre passage. Partout dans l'Ancien Testament, nous voyons les pécheurs, remplis du sentiment de la culpabilité, rechercher le pardon de Dieu. La liberté morale y étant attribuée à l'homme, sa responsabilité et, par suite, sa culpabilité, en cas d'infidélité, devaient paraître très grandes. La culpabilité est fréquemment désignée par les mêmes termes que le péché lui-même. Cependant la langue hébraïque possède aussi un terme particulier pour l'exprimer, c'est *ascham* et ses dérivés[2].

L'Ancien Testament présente généralement le péché comme une transgression consciente et libre de la volonté de Dieu ; mais il enseigne que l'homme est aussi coupable et doit offrir un sacrifice de culpabilité, quand il a péché involontairement, par simple mégarde et ignorance[3]. On voit par là qu'il y a culpabilité chaque fois que les ordonnances divines ont été violées, que cette violation ait été intentionnelle ou non, et que, même dans ce cas, une réparation est due à la sainte majesté de Dieu. Il est évident qu'avec cette manière de voir le principe, en vertu duquel Dieu regarde avant tout au cœur, à l'intention, n'est pas assez sauvegardé ; qu'on accorde plus d'importance à l'acte extérieur, qu'aux dispositions intérieures. Mais il faut bien remarquer aussi que cette conception apparaît dans le document C, où la pureté lévitique prime en général de beaucoup la pureté

[1] 6e, 32e, 38e 51e. — [2] Gen. 26, 10 ; 42, 21 ; 2 Sam. 14, 13 ; Os. 5, 15 ; 13, 1 ; Zach. 11, 5 ; Ez. 22, 4 ; etc. — [3] Lév. 4 ; 5, 14-19 ; Nomb. 15, 22 ss. 27 ss.

morale. Elle est un fruit du lévitisme, non du prophétisme. Dans d'autres documents, il est vrai, nous rencontrons des passages qui admettent que l'homme peut être coupable des péchés commis par ses ancêtres [1], et même qu'il peut être puni pour des fautes d'autrui, abstraction faite des rapports d'ascendance et de descendance [2]. Par contre aussi les coupables peuvent être épargnés ou bénis à cause de la justice d'autres hommes [3].

L'Ancien Testament admet donc la transmission et de la culpabilité et de la justice d'une personne ou d'une génération à une autre, l'imputation des mérites et des démérites d'autrui. Cela provient de ce que l'idée de la solidarité était très développée en Israël, comme dans l'antiquité en général [4]; l'individualité était sacrifiée à la collectivité. L'ancienne alliance, en effet, était une alliance entre Dieu et Israël pris collectivement, et non une alliance avec les individus; ceux-ci ne comptaient guère, en comparaison de la famille, de la tribu ou de la nation. C'est, d'ailleurs, un fait d'expérience que les enfants pâtissent souvent des fautes de leurs pères. Mais on n'est pas en droit d'en conclure que les enfants sont coupables comme eux et de leurs fautes; ils sont à plaindre bien plus qu'à blâmer. Hävernick [5] et Œhler [6] rappellent aussi que les vices se propagent facilement dans une même famille. Nous ne croyons cependant pas, avec ces deux savants, que ce soit cette considération qui a produit le point de vue exprimé Ex. 20, 5 et ailleurs, où il est dit que Dieu punit l'iniquité des pères sur les enfants. C'est notre indi-

[1] Ex. 20, 5; 34, 7; Lév. 26, 39; Nomb. 14, 18; Deut. 5, 9; Am. 7, 16 s.; Os. 4, 6; Jér. 2, 9; 32, 18; Lam. 5, 7; Es. 14, 21; 65, 6. 7; Job 21, 19; Dan. 9, 16; Ps. 109, 14. — [2] Deut. 1, 37; 3, 26; 4, 21; 2 Rois 23, 26; 24, 3 s.; Jér. 15, 4; Es. 53. — [3] Gen. 18, 26 ss.; Deut. 9, 26 s.; 1 Rois 11, 13. 32. 34. 36; 15, 3-5; 2 Rois 8, 19; 19, 34; 20, 6; Jér. 5, 1; Job 42, 8. — [4] Gen. 20, 9; 26, 10; Nomb. 16, 25-33; Jos. 7; 2 Sam. 21, 1-14; 24, 1 ss. — [5] Ouv. cité, p. 113. — [6] Ouv. cité, § 75.

vidualisme moderne qui prête aux auteurs sacrés cette manière de voir, parce que nous avons de la peine à croire que Dieu châtie des justes à la place des coupables. Les anciens, beaucoup moins individualistes que nous, n'avaient pas ces mêmes scrupules. Œhler, pour défendre sa thèse, dit qu'on a bien mal compris les passages en question «quand on leur fait dire que Dieu punit les péchés des pères sur des enfants innocents et qu'il fait reposer la bénédiction des pères pieux sur leurs descendants les plus dégénérés». Il est certain que les auteurs sacrés ne songeaient ni à des enfants innocents, ni à des descendants complétement dégénérés. Mais ils ne pensaient pas non plus que les enfants et les descendants avaient péché comme leurs parents et ancêtres et qu'ils étaient punis pour cela, comme le voudrait Œhler. La vérité est qu'ils faisaient abstraction de la valeur morale des descendants et qu'ils croyaient à l'hérédité du mérite et du démérite. C'est parce que ces passages veulent dire que Dieu punit ou bénit les enfants pour leurs pères, sans égard à leur propre conduite et à leur valeur morale, que, dans la suite, le sentiment de justice s'éleva contre cette manière de voir et fit naître la conviction que chacun n'était puni que pour ses propres péchés [1].

Ce que nous venons de voir prouve que la doctrine traditionnelle du péché originel, qui enseigne l'hérédité de la culpabilité d'Adam, trouve certains points d'appui dans l'Ancien Testament, quoiqu'il ne dise nulle part que la culpabilité d'Adam ait été transmise à ses descendants ou même à tout le genre humain. Il admet, en effet, que la culpabilité peut se transmettre et se transmet quelquefois de père en fils et d'une génération à l'autre. D'autre part, cependant, il est peu favorable à une doctrine qui enseigne que l'état naturel de l'homme est un état de culpabi-

[1] Jér. 31, 29 s.; Ez. 18; 33, 10-20; Deut. 24, 16; 2 Rois 14, 6; Prov. 9, 12.

lité, que le penchant inné au mal rend l'homme digne de la damnation éternelle, dès sa naissance. L'Ancien Testament voit, au contraire, dans ce mauvais penchant natif une circonstance atténuante, que le pécheur peut faire valoir devant Dieu. Le livre de Job demande que Dieu ne soit pas trop sévère à l'homme, à cause de sa faiblesse naturelle; qu'il use d'indulgence envers lui, parce qu'il est impossible qu'un homme pur naisse d'un homme impur [1]. L'un des psalmistes aussi allègue, comme une raison qui doit lui faire obtenir le pardon de Dieu, le fait qu'il a été conçu et qu'il est né dans le péché [2]. Un autre psalmiste dit que Dieu a compassion de ceux qui le craignent, comme un père a compassion de ses enfants, parce qu'il connaît notre origine et se rappelle que nous sommes de la poudre [3]. Déjà dans le document A, Dieu promet de ne plus maudire la terre à cause de l'homme, parce que les desseins de son cœur sont mauvais dès la jeunesse [4]. D'après le second Ésaïe, Dieu ne veut pas contester et se courroucer à toujours, parce que, en sa présence, l'esprit et les âmes de ses créatures tombent en défaillance [5].

On le voit, ces passages font valoir la faiblesse naturelle de l'homme, tant physique que morale, comme une raison qui doit lui concilier l'indulgence divine. Ce point de vue est incontestablement beaucoup plus juste que la doctrine officielle de la culpabilité native et héréditaire.

§ 21. LE JOUR DU JUGEMENT

Si les prophètes font généralement ressortir d'abord les infidélités d'Israël, ainsi que celles des autres peuples, ils annoncent ensuite le jour du jugement, où éclateront les châtiments desti-

[1] 14, 1-4; comp. 13, 25 s.; 10, 8-14; 7, 12-21. — [2] Ps. 51, 7. — [3] 103, 13 s. — [4] Gen. 8, 21. — [5] Es. 57, 16.

nés aux coupables. Ce jour est souvent appelé le jour de Jéhova[1]. C'est alors, en effet, que se manifestera plus que jamais son pouvoir suprême et qu'il triomphera de ses ennemis[2]; c'est alors aussi qu'il sera connu et glorifié par tout le monde[3]. Ce sera un jour d'épouvante extraordinaire, qui amènera un bouleversement du ciel et de la terre[4]. Il mettra fin au monde actuel et ouvrira une ère nouvelle, comme l'indique le terme d'*acharith-haïamim*, la fin des jours, qui sert à le désigner[5], et comme le fait entrevoir la description de l'avènement du règne messianique, que nous apprendrons à connaître. Les prophètes pensaient, pour la plupart, que ce jour était proche[6]. Ils voyaient dans chaque malheur public frappant le prélude du jour du jugement et, dans chaque délivrance extraordinaire, le commencement de l'ère messianique[7]. Comme ces prédictions tardaient à se réaliser, bien des Israélites étaient portés à se moquer des visions et des discours prophétiques[8].

Le châtiment annoncé à Israël par presque tous les prophètes, c'est la destruction, l'oppression et la captivité. Les peuples étrangers devront servir d'instruments entre les mains de Dieu pour exercer ce châtiment. Les prophètes se laissant généralement guider, dans leurs prédictions, par l'état politique de leur époque, les plus anciens de nos livres prophétiques annoncent que ce seront principalement les Assyriens et les Égyp-

[1] Am. 5, 18. 20; Soph. 1, 7. 14; Zach. 4, 1; Es. 13, 6. 9; Ez. 13, 5; 30, 3; Joël 1, 15; 2, 1. 11. 31; 3, 14; Abd. 15. — [2] Es. 2, 12 ss.; 5, 15 s.; Jér 46, 10; etc. — [3] Es. 19, 21 s.; 49, 26; Ez. 6, 7. 10; 11, 10. 12; 12, 15 s. 20; 22, 15 s.; 25, 5. 7. 11. 17; 26, 6; 28, 22-24; 29, 6. 9. 16; 30, 8. 19. 25 s.; 32, 15; 33, 29; 38, 16. 22 s.; 39, 6 s. 13. 21 s. 28; Joël 3, 14-17. — [4] Am. 8, 8 s.; Es. 2, 9 ss. 19 ss.; 13, 6 ss.; 24, 17 ss.; Hab. 3, 3 ss.; Ez. 32, 7 ss.; 38, 19 ss.; Ag. 2, 6. 21 s.; Joël 2, 30 s.; 3, 14 s. — [5] Gen. 49, 1; Nomb. 24, 14; Os. 3, 5; Es. 2, 2; Jér. 30, 24; 48, 47; Ez. 38, 8. 16. — [6] Mich. 7, 4; Soph, 1, 7. 14; Es. 10, 25; 13, 6. 9. 22; 29, 17; Ez. 30, 3; 36, 8; Ag. 2, 6; Joël 1, 15; 2, 1; 3, 14; Abd. 15. — [7] Oehler, ouv. cité, § 215; Schultz, ouv. cité, p. 691 s. — [8] Ez. 12, 22-28; comp. Es. 28, 14 ss.

tiens qui infligeront à Israël les châtiments mérités par ses infidélités[1]. A partir de Jérémie, les Chaldéens, sous la conduite de Nébucadnetsar, roi de Babylone, sont considérés comme devant être les principaux exécuteurs de ces châtiments[2]. Outre l'épée, Jéhova emploiera la famine, la peste et d'autres fléaux pour châtier le peuple infidèle[3].

Le plus souvent, les prophètes présentent le jugement comme une destruction complète, parce qu'ils portent leur vue sur la majorité du peuple coupable. Mais, au fond, ils pensaient qu'un reste échapperait à la ruine. Déjà Amos fait entendre que le jugement sera plutôt un triage: les bons seront séparés des méchants; les derniers seuls périront; les autres, un petit reste, un dixième de la totalité de la nation, reviendront, après la déportation, dans leur patrie[4]. Dans un passage, caractéristique à cet égard, Ésaïe annonce que les villes seront dévastées et privées d'habitants, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus personne dans les maisons et que le pays soit une solitude, un désert; que, s'il reste un dixième des habitants, ils seront anéantis à leur tour. La ruine semble donc être absolue. Mais voici que le passage se termine par ces paroles: «Comme le térébinthe et le chêne conservent leur tronc, quand ils sont abattus, une autre postérité renaîtra de ce peuple[5]». Ainsi la génération actuelle et coupable doit disparaître, mais pour faire place à une génération nouvelle et pure. Le jugement peut aussi être comparé à la moisson des blés et à la récolte des olives, où tout est enlevé, excepté un petit reste de glanure et de grapillage[6]. Ailleurs nous

[1] Os. 8, 13; 9, 3. 6; 10, 6; 11, 5. 11; Es. 7, 17 ss.; 8, 4 sss,; 11, 11 ss. Mich. 7. 12. — [2] Jér. 20, 4 ss.; 22, 25; 25, 9-11; 27, 12-22; 32, 24 s. 36; 34, 2 s. 21; 37, 17; Hab. 1, 6 ss.; Ez. 23, 22 s.; 17, 12 ss.; 12, 13. — [3] Jér. 14, 12. 16. 18; 15, 2 s.; 16, 4; 29, 17 s.; 32, 24. 36; Ez. 5, 16 s.; 6, 11 s.; 7, 15; 33, 27. — [4] 5, 3. 15; 9, 8-10. 14 s. — [5] Es. 6, 11-13. — [6] Es. 17, 4-6.

voyons que le jugement ne doit point aboutir à l'extermination totale du peuple d'Israël[1], mais qu'il doit le faire passer au creuset de l'épreuve, afin d'en éliminer tous les éléments impurs[2]. Aussi, dans de nombreux passages prophétiques, il est question d'un reste qui échappera à la catastrophe du jugement et qui sera le noyau du nouveau peuple de Dieu[3], dont nous nous occuperons plus loin.

Mais le jugement ne doit pas seulement atteindre Israël, il devra s'exercer aussi contre les peuples païens. Amos, en tête de son livre, annonce, de la part de Jéhova, la destruction aux peuples voisins d'Israël : aux Syriens, aux Philistins, aux Phéniciens, aux Édomites, aux Ammonites, coupables de forfaits envers Israël, et aux Moabites, qui ont outragé un roi d'Édom[4]. Après lui, la plupart des prophètes formulent, à côté des menaces contre Israël, des menaces contre les peuples païens, leur annonçant le jugement et les châtiments de Dieu, qui vont les atteindre pour prix de leur méchanceté. Dans les livres d'Ésaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel, on trouve une série de chapitres qui ne renferment que des prédictions de ce genre[5]. Elles sont principalement dirigées contre les peuples voisins de la Palestine, avec lesquels Israël entretenait des relations.

Jéhova, qui a l'œil ouvert sur les nationalités étrangères, comme sur les tribus d'Israël, se sent offensé par la puissance orgueilleuse de ces nations, et il entreprend de la briser[6]. Il

[1] Jér. 4, 27; 5, 10. 18; Zach. 13, 8; 14, 2; Es. 65, 8 s. — [2] Es. 1, 25; Ez. 9, 4 ss.; 20, 38; Zach. 13, 7-9; Mal. 3, 1 ss. — [3] Es. 1, 9; 4, 3; 10, 20-22; 11, 11. 16; 24, 6; 28, 5; 37, 31 s.; 41, 14; 49, 6; Jér. 6, 9; 23, 3; 31, 7; Ez. 6, 8 s.; 12, 16; 14, 22; Mich. 2, 12; 5, 6 s.; Soph. 2, 9; 3, 12 s.; Deut. 4, 27. — [4] 1, 3-2, 3. — [5] Es. 13-21; 23-27; Jér. 25, 9-38; 27, 2-11; 43, 8-13; 46-51; Ez. 25-32; 35; 38 s. — [6] Zach. 9, 1-6; 1, 15; Hab. 2, 4 ss.; Abd. 3 ss.; Es. 14, 13 ss.; 16, 6; 23, 9; 25, 11; 26, 5; Jér. 48, 29 ss.; 49, 16 ss.; 50, 31 ss.; Ez. 27, 1 ss.; 28, 1 ss.; 29, 2 ss. 9 ss.; 30, 18; 31, 1 ss. 10 ss.

veut abattre tout ce qui est élevé, afin de l'être lui seul[1]. L'Assyrie, en particulier, qui a servi de verge entre les mains de Dieu pour châtier Israël, s'est enorgueillie de sa puissance et de ses succès, et a oublié sa dépendance vis-à-vis de Dieu; elle devra donc être humiliée par la ruine[2]. Babylone aussi, à laquelle Jéhova avait livré son peuple, a abusé de son pouvoir et a été sans compassion pour les Israélites captifs; elle s'est enorgueillie et a mis sa confiance dans la méchanceté; elle a donc mérité la ruine[3].

Les peuples païens apparaissent, en outre, comme les ennemis de Jéhova et de son peuple; si bien que Dieu, en vertu de sa jalousie, croit devoir les châtier pour se venger et pour venger son peuple[4]. Dieu leur en veut aussi de la méchanceté qu'ils ont exercée envers tout le monde et en particulier envers Israël[5]. Ce qui l'irrite encore contre eux, c'est leur idolâtrie[6]. Les nations et les royaumes qui ne servent pas Jéhova, devront être exterminés[7].

Dieu exerce son jugement contre les peuples païens, en choisissant les plus puissants d'entre eux pour écraser les autres. L'Égypte et surtout l'Assyrie sont d'abord appelées à remplir ce rôle, comme elles l'ont fait envers Israël[8]; plus tard, ce sont les Chaldéens, conduits par Nébucadnetsar[9], puis les autres peuples, dominés d'abord par les Chaldéens[10], et principalement les Mèdes et les Perses sous le roi Cyrus[11]. Quelquefois aussi, Dieu exter-

[1] Es. 2, 11 ss.; 5, 15 s.; 33, 10. — [2] 10, 5 ss.; 37, 21-29. — [3] Chap. 47. — [4] Nah. 1, 2 ss.; Jér. 48, 26. 42; 50, 14 s. 24. 28 s. 34; 51, 6. 11. 36; Es. 35, 4; 47, 3; 63, 4; Zach. 1, 14 s.; Joël 3, 21. — [5] Nah. 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; Soph. 2, 8 ss.; Hab. 2, 9 ss.; Zach. 12, 9; 14, 12; Jér. 12, 14; 48, 27; 50, 17 s.; 51, 24; Ez. 25, 3 ss. 8 ss. 12 ss. 15 ss.; 26, 2 ss.; 35, 5 ss. 10 ss.; 36, 2 ss.; 38 s.; Es. 14, 4 ss.; 41, 11 s.; 49, 25; 51, 22 s.; Joël 3, 1 ss. 19; Abd. 10 ss. — [6] Jér. 50, 38 ss.; 51, 47. 52. — [7] Es. 60, 12; Jér. 12, 17. — [8] Es. 7, 18 ss.; 8, 4 ss.; 20, 1 ss.; 23, 13. — [9] Hab. 1, 5 ss.; Jér. 25, 9-11; 27, 2-6; 43, 8-13; 46 ss.; Ez. 26, 7 ss.; 29, 18 ss.; 30, 10 ss. 24 ss.; 32, 11. — [10] Hab. 2, 8; Jér. 25, 12 ss.; 27, 7. — [11] Es. 43, 14; 45, 1 ss.; 48, 14; 13; 21, 1 ss.; Jér. 50 s.

mine un peuple par des guerres intestines[1]. Ou bien Israël, après avoir été opprimé par les peuples étrangers, leur rend la pareille[2]. Enfin, Dieu intervient directement par des prodiges et des fléaux extraordinaires[3].

On le voit, le jugement de Dieu sur le monde est, en somme, exécuté par des moyens naturels, surtout par des guerres; mais, en vertu du point de vue théocratique, adopté en Israël, l'élévation des principaux peuples asiatiques de cette période et leur abaissement ultérieur, sont considérés comme étant amenés par Dieu lui-même, qui réalise ainsi ses desseins envers toutes les nations de la terre et principalement envers son peuple particulier. On voit aussi que, pour les prophètes, le monde se confond avec les peuples qui entraient dans leur horizon géographique et politique restreint.

§ 22. LE SALUT

I. La restauration d'Israël dans la nouvelle alliance.

Jéhova ne peut pas rejeter son peuple complétement et à jamais; il ne peut pas agir envers lui selon sa colère; en le voyant dans la détresse, il est touché de compassion, comme une mère a pitié du fruit de ses entrailles[4]. Il est d'ailleurs lié par les serments qu'il a faits aux pères[5]. Enfin, il ne peut pas abandonner son peuple, à cause de son nom, profané parmi les nations païennes et qui doit être sanctifié par la restauration d'Israël, pour que ces nations apprennent à connaître Jéhova et

[1] Es. 19, 2 ss.; Zach 14, 13. — [2] Mich. 4, 13; Soph. 2, 9; Zach. 12, 6; 2, 8 s.; Joël 3, 8; Abd. 18. — [3] Mich. 7, 15; Soph. 2, 12; Hab. 3, 1 ss.; Zach. 12, 4; 14, 3 s. 12 ss.; Ez. 28, 23; 38, 20. 22; Es. 13, 9 ss.; 66, 15 s.; Joël 3, 14 ss. — [4] Os. 11, 8 s.; Es. 49, 15 s.; Jér. 31, 3 ss. — [5] Mich. 7, 20.

sachent que c'est lui qui a relevé ce qui était abattu, et planté ce qui était dévasté[1].

Nous avons vu que le jugement de Dieu ne doit pas aboutir à l'extermination complète d'Israël, qu'il en échappera, au contraire, un petit reste. Avec ce reste Jéhova traitera une alliance nouvelle et éternelle[2]. Ce sera un nouvel Israël, qui sera réellement le peuple de Jéhova et dont Jéhova sera le Dieu[3].

Mais il faut, pour cela, que le peuple remplisse certaines conditions. Il faut qu'il profite des châtiments subis, qu'il reconnaisse ses fautes, qu'il revienne à Jéhova et lui demande humblement pardon[4]. Jéhova ne veut pas, en effet, la mort, la perdition de son peuple; il veut sa conversion et, par là, sa vie et son salut[5]. Il accordera au repentir de son peuple un plein pardon[6]. Il répandra son esprit sur le nouvel Israël[7], dont les membres seront instruits par lui-même[8]. Tout le pays sera rempli de la connaissance de Jéhova[9]. Dieu donnera à son peuple un esprit nouveau, il remplacera son cœur de pierre par un cœur de chair, il y imprimera sa loi et sa crainte, afin de le rendre apte à accomplir ses commandements[10]. Ainsi se formera un peuple saint, juste, fidèle, craignant Dieu, purifié par lui de toutes les souillures[11]. L'idolâtrie et toute superstition

[1] 1 Sam. 12, 22; Ez. 36, 22-36; Ez. 48, 9. 11. — [2] Os. 2, 16 ss.; Jér. 31, 31-37; 32, 40; 50, 5; Ez. 16, 60. 62; 34, 25; 37, 26; Es. 42, 6; 49, 8; 54, 5-10; 61, 8. — [3] Os. 2, 1. 25; Jér. 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38; Ez. 11, 20; 14, 11; 34, 24. 30; 36, 28; 37, 23. 27; Zach. 13, 9; 8, 7 s.. — [4] Os. 14, 1 s.; Es. 1, 27; 10, 20 ss.; Jér. 3, 14. 22 ss.; 24, 7; 29, 13; 31, 9. 18 s.; 50, 4 s.; Ez. 6, 9; 16, 61-63; 20, 43; 36, 31; Deut. 4, 30; 30, 1 s. 8. — [5] Ez. 18, 23. 30-32; 33, 11. — [6] Mich. 7, 18 s.; Es. 33, 24; 43, 25; 44, 22; 55, 7; Jér. 31, 34; 33, 8; 50, 20; Ez. 16, 63; Zach. 3, 9; 5, 5 ss. — [7] Es. 32, 15; 42, 1; 44, 3; 59, 21; Ez. 36, 27; 39, 29; Joël 2, 28 s. — [8] Es. 54, 13; Jér. 31, 34. — [9] Es. 11, 9; Jér. 31, 34. — [10] Jér. 24, 7; 31, 33; 32, 39 s.; Ez. 11, 19 s.; 36, 26 s.; Deut. 30, 6. — [11] Es. 1, 26 s.; 4, 3 s.; 6, 13; 26, 2; 32, 16; 35, 8; 52, 1; 60, 17 s. 21; 62, 12; Jér. 31, 23; Ez. 36, 25. 33; 37, 23 s.; 43, 7; Abd. 17; Soph. 3, 9. 13; Zach. 5, 1-4; 8, 3; 13, 9; 14, 20 s.; Joël 3, 17.

auront disparu du sein de ce peuple[1]. D'après Ézéchiel, une restauration ecclésiastique correspondra à cette régénération religieuse et morale; Jérusalem aura un sanctuaire splendide, un culte lévitique bien réglé et exempt de toute impureté; il y régnera un état de choses tout nouveau et vraiment idéal[2]. Un certain nombre d'autres prophètes, surtout parmi les plus récents, expriment eux aussi l'espoir que le culte lévitique conservera sa valeur dans la nouvelle alliance[3].

Alors Jéhova habitera de nouveau en Sion, au milieu de son peuple, dont il sera le roi et le sauveur[4]. Il réunira autour de lui les Israélites dispersés parmi les nations païennes[5]. L'union et l'entente la plus cordiale régneront à jamais entre le royaume d'Israël et le royaume de Juda, soumis à un seul et même chef, descendant de David[6]. Le roi de ce nouvel Israël sera entouré d'une grande gloire[7]. Lui et les princes gouverneront avec justice et droiture[8]. Cette restauration merveilleuse d'Israël apparaît aux yeux des prophètes comme une véritable résurrection[9].

Le nouveau peuple de Dieu multipliera extraordinairement et s'étendra au loin[10]. Il sera fort et heureux et n'aura plus à craindre les puissances étrangères[11]. Il soumettra, au contraire,

[1] Es. 30, 22; 31, 17; Ez. 11, 18; 37, 23; Os. 2, 19; 14, 8; Mich. 5, 11-13; Zach. 9, 7; 13, 2. — [2] Chap. 40-48. — [3] Zach. 14, 16 ss.; Jér. 31, 14; 33, 18. 21 s.; Es. 19, 21; 56, 7; 60, 13; 66, 21. 23; Mal. 1, 11; 3, 3 s. — [4] Mich. 2, 13; 4, 7; Soph. 3, 15. 17; Ez. 37, 27; 43, 7; 48, 35; Jér. 3, 17; Es. 24, 23; Joël, 3, 17. 21; Zach. 2, 11-13; 8, 3; Mal. 3, 1. — [5] Es. 11, 11 ss.; 14, 1; 27, 12 s.; 43, 5-7; 49, 12. 17-22; 60, 4; 66, 20; Jér. 3, 18; 16, 15; 23, 8; 29, 14; 30, 3. 10. 18; 31, 8. 10; 32, 37. 44; 33, 7; Ez. 11, 17 s.; 34, 12; 36, 24; 39, 27; Os. 11, 10 s.; Am. 9, 14; Mich. 2, 12; 4, 6; Soph. 3, 18-20; Zach. 10, 8 ss.; 8, 7 s.; Deut. 30, 3-5. — [6] Os. 2, 2; 3, 5; Am. 9, 11; Es. 11, 13; Jér. 3, 18; 31; 50, 4; Ez. 37, 15 ss. 24 ss. — [7] Es. 11, 10; 33, 17. — [8] Es. 32, 1; Jér. 33, 15. — [9] Os, 6, 1-3; 13, 14; Ez. 37, 1-14; Es. 26, 18 s. — [10] Es. 9, 2. 6; 26, 15; 33, 17; 49, 19-21; 54, 2 s.; 60, 22; Jér. 3, 16; 30, 19; 31, 27 s.; Ez. 36, 10 s. 37 s.; 37, 26; 47, 15 ss.; Os. 2, 1; Am. 9, 12; Abd. 19 s.; Zach. 2, 4; 8, 4 s.; 9, 10. 17; 10, 8. — [11] Es. 9, 3; 54, 17; 60, 18; Ez. 34, 28 s.; 36, 15; Joël 3, 17; Mich. 5, 4-8; Zach. 9, 8.

les autres peuples à sa domination ou bien il les détruira[1]. D'autres passages disent que les peuples étrangers se soumettront volontairement au nouvel Israël et le serviront[2]. Les trésors des nations seront offerts à Israël et à son Dieu[3]. Israël vivra en paix et en sécurité, à l'abri des dangers, et tout train de guerre deviendra superflu[4]. Il jouira d'un bonheur parfait[5]. La paix universelle s'établira sur la terre[6].

Ce qu'il y a de plus remarquable dans tout cela, c'est que l'ère nouvelle s'ouvrira par un changement non moins extraordinaire qui s'opérera dans la nature et qui s'étendra depuis les astres du ciel jusqu'aux bêtes des champs et aux produits de la terre. Il y aura une abondance merveilleuse de fruits de la terre, une prospérité matérielle inouïe ; un état de choses vraiment féerique, à tel point que le désert sera changé en paradis[7]. Dieu fera un pacte avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre[8], pour que les hommes n'aient plus à les craindre[9]. D'après d'autres passages, les animaux sauvages seront exterminés, en vue de la sécurité des hommes[10]. Tout le monde atteindra un âge avancé[11]. Un prophète espère même que la mort sera anéantie pour toujours et que Dieu essuiera ainsi toutes les larmes[12]. Les aveugles verront, les sourds entendront,

[1] Es. 11, 14; 41, 14-16; 45, 14; 51, 22 s.; 61, 5; Joël 3, 4-8; Am. 9, 12; Abd. 17-21; Sop. 2, 4-7. 9; Zach. 9, 13 ss.; 10, 5 ss. — [2] Mich. 4, 1-3; Es. 2, 2-4; 11, 10; 14, 1 s.; 44, 5; 49, 22 s.; 55, 5; 60, 10-14. — [3] Es. 18, 7; 23, 17 s.; 45, 14; 60, 5 ss. 16 s.; 61, 6; 66, 10 ss.; Soph. 3, 10; Ag. 2, 7 s.; Zach. 14, 14. — [4] Es. 4, 6; 32, 16-18; 33, 6; 60, 17 s.; Jér. 30, 10; 32, 27; 33, 16; Ez. 28, 26; 34, 25. 27; 37, 26; Os. 2, 20; Mich. 4, 4; 5, 9 s.; Ag. 2, 9; Zach. 9, 10; 14, 11. — [5] Es. 9, 2; 51, 3; 65, 18 s.; Jér. 30, 19; 31, 12-14; 33, 10 s. — [6] Mich. 4, 3; Es. 2, 4. — [7] 30, 23-25; 32, 15; 35, 1 s. 6 s.; 41, 17-20; 43, 19 s.; 49, 10 s.; 51, 13; 55, 1 s. 13; 60, 17; Jér. 31, 12-14. 24 s.; 33, 12 s.; Ez. 34, 26 s. 29; 36, 29 s.; 47, 1-12; Os. 2, 23 s.; Joël 3, 18; Am. 9, 13; Zach. 8, 12; 9, 17; 10, 1; 14, 8. 10. — [8] Os. 2, 20. — [9] Es. 11, 6-8; 65, 25. — [10] Ez. 34, 25. 28; comp. Es. 35, 9; Lév. 26, 6. — [11] Es. 65, 20; comp. Zach. 8, 4; Ex. 23, 26. — [12] Es. 25, 8; comp. 65, 19.

les muets parleront, les impotents sauteront et personne ne sera plus malade[1]. La lumière de la lune sera égale à l'éclat du soleil, et l'éclat du soleil sera sept fois plus grand[2]. D'après le second Ésaïe, la lumière du soleil et de la lune sera même complétement remplacée par Jéhova, qui servira de lumière jour et nuit[3]. Il y aura donc en réalité de nouveaux cieux et une terre nouvelle[4].

Cet état de choses, reposant sur une alliance éternelle, comme nous l'avons vu, aura naturellement une durée éternelle[5].

On voit que, sous la nouvelle alliance, il y aura comme un âge d'or et que toutes les imperfections de l'ancienne alliance et du monde actuel auront disparu. Dans ce nouvel ordre de choses, Israël sera, sous tous les rapports, fidèle envers son Dieu et jouira, par suite, sans restriction de toutes les bénédictions divines, matérielles et spirituelles. Il résulte pourtant de ce qui précède qu'aux yeux des prophètes le monde futur ne sera pas un monde céleste, mais un monde terrestre, le monde actuel transformé ou transfiguré.

II. La participation des païens à la nouvelle alliance.

Le jugement de Dieu contre les peuples païens n'aura pas pour conséquence leur extermination complète. De même qu'un reste d'Israël sortira purifié du jugement, pour former le noyau d'un nouveau peuple de Jéhova, de même des réchappés des peuples païens survivront à la catastrophe du jugement[6]. Ces réchappés pourront participer au salut final, à la nouvelle alliance, formée entre Jéhova et le nouvel Israël.

[1] 29, 18; 33, 23 s.; 35, 5 s.; comp. Ex. 23, 25. — [2] Es. 30, 26. — [3] 60, 19; comp. 24, 23; 4, 5. — [4] 65, 17; 66, 22. — [5] Jér. 7, 7; 24, 6; 31, 36. 40; Ez. 37, 25; Es. 35, 10; 65, 22; 66, 22; Joël 3, 20; Am. 9, 15; Mich. 4, 7. — [6] Zach. 14, 16; 9, 6 s.; Jér. 48, 42 comp. avec v. 47; 49, 1-5 comp. avec v. 6; Ez. 49, 13 ss.; Es. 45, 20.

Deux textes, à peu près identiques, que nous trouvons chez Ésaïe et Michée et qui semblent être copiés d'un document prophétique plus ancien, font déjà entrevoir nettement cette perspective. Il y est dit qu'à la fin des jours, c'est-à-dire à la fin de l'ère présente et à l'époque de la nouvelle alliance, tous les peuples afflueront à la montagne de la maison de Jéhova, pour se faire instruire dans la loi, dans la parole de Jéhova ; et alors Jéhova sera leur juge, leur arbitre ; ils ne tireront plus l'épée les uns contre les autres, ils n'apprendront plus à faire la guerre, mais ils transformeront leurs armes en instruments aratoires[1].

Michée ne semble pas, il est vrai, s'être complétement assimilé l'universalisme qu'expriment ces paroles. Il ajoute aussitôt après : « Tandis que tous les peuples marchent, chacun au nom de son dieu, nous marcherons, nous, au nom de Jéhova, notre Dieu, à toujours et à perpétuité[2]. » Michée semble donc avoir admis que le particularisme, en vertu duquel Jéhova n'est que le Dieu d'Israël, subsisterait à jamais. Il traite les peuples étrangers en ennemis et fait entendre qu'ils seront définitivement écrasés et dominés par Israël. Cela ressort surtout de 5, 6-8, où il est dit du reste de Jacob qu'il tombera sur les autres peuples d'une manière aussi subite et inattendue que la rosée et qu'il sera parmi eux comme un lion parmi les bêtes de la forêt ou comme un lionceau parmi les troupeaux de brebis, qui foule et déchire sans que personne ne délivre. Le verset 8, en particulier, ne laisse aux ennemis d'Israël d'autre perspective que l'extermination.

Cette manière de voir se trouve dans d'autres écrits prophétiques, où les peuples païens sont traités comme des ennemis de Dieu et d'Israël, dignes des châtiments les plus rigoureux, sans la moindre perspective de salut. Elle est dominante dans la plu-

[1] Es. 2, 2-4; Mich. 4, 1-3. — [2] V. 5.

part des livres de l'Ancien Testament. Le salut n'est promis aux païens que dans un certain nombre de livres prophétiques et dans quelques rares passages non prophétiques.

D'après ceux des prophètes qui espèrent le salut des païens, le jugement exercé par Dieu contribuera surtout à leur conversion, en leur faisant comprendre la vanité de l'idolâtrie et reconnaître que Jéhova est le seul vrai Dieu[1]. La délivrance, la restauration et la gloire nouvelle d'Israël produiront le même effet salutaire[2]. Le roi de la nouvelle alliance sera comme une bannière vers laquelle se tourneront les nations païennes[3]. La supériorité de la loi et de la parole de Jéhova fera naître chez elles le désir d'y être instruites[4]. Jéhova établira en effet sa loi pour être la lumière des peuples[5]. Le second Ésaïe s'élève en quelque sorte au point de vue évangélique, quand il enseigne que le serviteur de Jéhova, c'est-à-dire la partie fidèle d'Israël[6], annoncera la justice à toutes les nations et l'établira sur toute la terre, qu'il fera connaître partout la vraie religion, consistant à observer la loi, à pratiquer la justice[7]; qu'il sera la lumière des nations et portera le salut jusqu'aux extrémités de la terre[8]. Il espère aussi que les réchappés des peuples païens, après avoir appris à connaître la gloire de Jéhova dans son jugement, seront envoyés par lui vers les nations et les îles lointaines, qui n'ont jamais entendu parler de lui, afin d'y établir sa gloire[9].

Parfois il n'est question que de la conversion de quelques peuples. C'est ainsi qu'Ésaïe annonce la conversion des Assyriens et des Égyptiens, qui traiteront alliance avec Israël et for-

[1] Es. 19, 21 s.; 25, 2 s.; 45, 5 s. 14; 49, 26; Soph. 2, 11; Jér. 16, 19-21; Ez. 25, 7. 11. 17; 26, 6; 28, 22-24; 29, 9; 30, 8. 19. 25 s.; 32, 15; 38, 16. 22 s.; 39, 6 s. — [2] Mich. 7, 15-17; Jér. 33, 9; Ez. 36, 23. 36; 37, 28; Es. 45, 16 ss.; 52, 10; 55, 5; 61, 9. 11; 62, 2 s.; 1 Rois 8, 59 s.; Ps. 67, 2 s. — [3] Es. 11, 10. 12. — [4] 2, 3; Mich. 4, 2; Deut. 4, 6. 8. — [5] Es. 51, 4. — [6] Voy. § 24. — [7] Es. 42, 1. 3 s. — [8] 42, 6; 49, 6. — [9] 66, 18 s.; comp. Zach. 8, 21 s.

meront avec lui le peuple de Jéhova[1]. Mais le plus souvent les prophètes expriment l'espoir que les nations païennes en général se convertiront à Jéhova et participeront au salut[2]. Ils prévoient néanmoins des exceptions : il y aura des païens qui ne voudront pas se convertir à Jéhova et le servir; ceux-là seront châtiés et exterminés par Dieu[3].

C'est dans ces prédictions d'un salut universel que la prophétie israélite atteint son point culminant. Il n'y a pourtant, nous l'avons vu, qu'un certain nombre de prophètes qui professent ces espérances universalistes. Et ceux-là même s'arrêtent à un universalisme assez relatif : ils ne renient pas complétement le particularisme, ils attribuent à Israël, pour tous les temps, de grands priviléges sur tous les autres peuples.

Tout d'abord, Jérusalem restera le centre religieux de l'humanité. C'est là que les peuples se rendront pour être instruits dans la loi et la parole de Jéhova[4]. Cette pensée est, à la vérité, assez naturelle. Les prophètes étaient convaincus qu'Israël possédait la vraie religion. L'histoire leur a donné raison; la vérité religieuse et le salut du monde sont sortis de ce peuple[5]. Il leur était donc permis de déclarer que les autres nations viendraient à Jérusalem pour se faire instruire dans la vérité du salut. En le faisant, ils soutenaient au fond la même thèse que les chrétiens, quand ceux-ci affirment que les païens, pour arriver au salut, doivent se convertir au christianisme. Il y a cette seule différence que les chrétiens comprennent qu'ils doivent aller par toute la terre, pour prêcher l'évangile à toutes les créatures humaines, tandis que les prophètes, dont l'horizon géographique

[1] Es. 18, 7; 19, 18-23. — [2] 2, 2 ss.; 25, 3. 6 s.; 42, 1. 4. 6; 45, 22 s.; 49, 6; 51, 4 s.; 55, 5; 56, 7; 66, 23; Mich. 4, 1 ss.; Soph. 2, 11; 3, 9; Jér. 3, 17; 16, 19; Zach. 2, 11; 8, 22 s.; 14, 16; Ps. 22, 28 ss.; 67, 4 ss.; 102, 23. — [3] Zach. 14, 17-19; Jér. 12, 17; Es. 60, 12. — [4] Es. 2, 2 s.; Mich. 4, 1 s. — [5] Comp. Jean 4, 22.

était peu étendu, pensaient que tous les peuples pourraient, sans difficulté, venir à Jérusalem pour se faire instruire dans la loi et dans le service du vrai Dieu.

Les prophètes expriment en outre la pensée que c'est au sanctuaire de Jérusalem que les païens convertis devront apporter leurs offrandes et leurs sacrifices, que c'est là qu'ils devront célébrer les fêtes en l'honneur de Jéhova et invoquer son nom[1]. Ésaïe admet toutefois que les Égyptiens pourront élever, dans leur propre pays, un autel à Jéhova, pour y offrir des sacrifices[2]. Un point de vue analogue est peut-être exprimé ailleurs encore[3]. En tout cas il est très isolé.

Ce qui nous choque le plus dans ces prédictions, c'est que le peuple d'Israël devra rester, dans la nouvelle alliance, le centre et l'aristocratie politiques du royaume de Dieu. Et l'on sait que ce n'est pas là un trait secondaire, au point de vue de l'Ancien Testament, où la religion a généralement un caractère national très prononcé. Les prophètes annoncent qu'après la restauration Israël se trouvera à la tête des autres peuples, que ceux-ci seront comme ses serviteurs, qu'ils ramèneront de l'étranger ses membres dispersés, qu'ils lui apporteront leurs richesses, lui rebâtiront ses villes, et ainsi de suite[4]. Les Israélites seront, comparés aux étrangers, les prêtres de Jéhova, mangeant les richesses des nations et se glorifiant de leur gloire[5]. Il faut bien remarquer que ces dernières espérances se retrouvent principalement chez le second Ésaïe, qui s'est élevé, en somme, à un spiritualisme plus pur et à un universalisme plus large que les autres prophètes.

Il résulte de ce que nous venons de voir que c'est étrangement

[1] Es. 18, 7; 25, 6 s.; 56, 5-7; 60, 7. 13; 66, 20. 23; Zach. 14, 16 ss.; Jér. 3, 17; Ag. 2, 7 s.; 1 Rois 8, 41-43. — [2] 18, 19. 21. — [3] Mal. 1, 11; Soph. 2, 11; comp. toutefois 3, 10. — [4] Es. 14, 2; 23, 18; 45, 14; 49, 22 s.; 55, 3-5; 60, 3-17; 61, 5; 66, 20. — [5] 61, 5 s.

méconnaître le caractère de l'enseignement prophétique que d'y trouver les idées évangéliques sur le salut du monde. On y découvre tout au plus les germes de ces idées. Nous avons vu que le salut d'Israël y est considéré comme la réalisation parfaite de la théocratie terrestre poursuivie par la loi et les prophètes. Eh bien, le salut des païens consistera dans l'incorporation à cette théocratie, avec cette restriction pourtant qu'ils n'y occuperont qu'un rang subordonné, qu'ils ne seront en quelque sorte que les serfs ou les vassaux d'Israël.

§ 23. LE MESSIE

Le point de vue qui domine chez les prophètes, c'est que Jéhova présidera lui-même à tous les événements de la nouvelle alliance, qu'il exercera le jugement et réalisera le salut. Cela est tout à fait conforme au point de vue théocratique professé dans l'Ancien Testament et surtout par les anciens Israélites, qui ne voulaient reconnaître d'autre roi que Jéhova[1].

Cependant une royauté légitime avait pu s'élever, dans la suite, au sein du peuple de Jéhova; on pensait donc que, dans la nouvelle alliance aussi, un roi, issu de l'ancienne famille royale, occuperait le trône d'Israël. Ce roi, on l'appelle généralement le Messie, l'Oint de Dieu, bien que ce nom ne lui soit pas donné dans l'Ancien Testament. Il faut pourtant remarquer qu'il n'est question de lui que dans un petit nombre de passages. Plusieurs prophètes ne le mentionnent pas du tout. La théologie chrétienne, il est vrai, qui a donné au Messie une importance beaucoup plus grande que le prophétisme israélite, a cru le trouver dans une série de passages où il n'est nullement question

[1] Jug. 8, 22 s.; 1 Sam. 8, 5-8; 10, 18 s.

de lui. Nous n'entreprendrons pas de passer tous ces passages en revue, dans le but de rectifier l'interprétation traditionnelle. On l'a fait dans de nombreux ouvrages[1]. Il suffit d'exposer l'enseignement prophétique pour faire comprendre à tous les esprits non prévenus que cet enseignement diffère de celui du Nouveau Testament sur le même sujet et qu'en confondant l'un et l'autre on fait grandement tort à la vérité historique.

Amos se contente de dire que, dans la nouvelle alliance, Jéhova relèvera la maison de David, qu'il en réparera les brèches, qu'il en redressera les ruines, qu'il la rebâtira telle qu'elle était autrefois[2]. Osée espère également la restauration de la maison de David; il dit que, dans le nouvel ordre de choses, les enfants d'Israël rechercheront Jéhova, leur Dieu, et David, leur roi[3]. La restauration de la maison, de la dynastie de David, telle est, en effet, l'essence de l'espérance messianique d'Israël et des prophètes, et non l'envoi d'un personnage, d'un roi unique, comme on l'a généralement cru dans l'Église chrétienne.

Ainsi Jérémie enseigne, de la manière la plus formelle, que, dans l'ère messianique, une série ininterrompue de rois, de princes, occuperont le trône de David; que la postérité de David sera multipliée, afin qu'il ne manque jamais de successeur[4]; que Jéhova établira sur le reste des brebis d'Israël, rassemblées de tous les pays, des pasteurs qui les paîtront[5]. Ézéchiel est pleinement d'accord, sur ce sujet, avec Jérémie. D'après lui aussi, la maison d'Israël sera gouvernée par une série de rois, après la restauration glorieuse qu'il annonce; le prince qui occupera le trône aura des fils qui y monteront après lui[6]. Il en sera de la maison royale, renversée par la catastrophe de l'exil,

[1] Voy. en particulier : Baur, Gesch. der altestam. Weissagung; Anger, Gesch. der messianischen Idee; Hitzig, Messianische Weissagung. — [2] 9, 11. — [3] 3, 5. — [4] 17, 25; 22, 4; 33, 17-26. — [5] 23, 4. — [6] 43, 7; 45, 8; 46, 16-18.

comme d'un cèdre brisé, dont un rameau replanté poussera et deviendra un grand arbre[1]. Cela veut dire qu'une nouvelle lignée de princes sortira de l'ancienne maison royale, de la maison de David.

Il est vrai, les mêmes prophètes semblent quelquefois parler d'un seul roi qui régnera sur le nouvel Israël. Jérémie et Ézéchiel disent que Jéhova suscitera David, son serviteur, pour qu'il soit roi sur Israël à toujours[2]. Mais ce qui précède montre dans quel sens il faut entendre ces déclarations. David est évidemment pris ici dans un sens collectif ou, plutôt, la famille de David est individualisée dans son chef et appelée serviteur de Jéhova, comme le peuple d'Israël tout entier est individualisé et désigné sous ce titre, non seulement chez le second Ésaïe, comme nous le verrons plus tard, mais aussi chez Jérémie et Ézéchiel[3]. C'est ainsi encore que le prophétisme est individualisé, Deut. 18, 15, 18, et la maison de David, 1 Rois 12, 16.

L'auteur de Zach. 12-14 partage la manière de voir des prophètes précédents. Il parle simplement de la maison de David, qui, dans l'ère nouvelle, sera puissante comme la divinité, comme l'ange de Jéhova, tandis que le plus faible Israélite sera un héros comme David[4].

Ésaïe semble aussi partager ce point de vue. Il parle de princes qui gouverneront le nouveau peuple de Dieu[5]. Il emploie la même comparaison que nous avons trouvée chez Ézéchiel, celle d'un rameau qui sortira du tronc d'Isaï, d'un rejeton qui naîtra de ses racines, pour gouverner et juger ce peuple[6]. N'est-ce pas là l'idée collective de la nouvelle dynastie davidique? Au chapitre 9, v. 6, le prophète parle en effet du trône de David et de son royaume, qu'il s'agit d'affermir et de soutenir par le droit et la

[1] Ez. 17, 22-24. — [2] Jér. 30, 9; Ez. 34, 23 s.; 37, 24 s.; comp. Os. 3, 5. — [3] Jér. 30, 10; 46, 27 s.; Ez. 28, 25; 37, 25. — [4] 12, 8. — [5] 32, 1. — [6] 11, 1 ss.

justice. Au verset précédent, il est toutefois question d'un enfant, d'un nouveau-né, sur l'épaule duquel doit reposer la domination. Michée dit également que de Bethléhem sortira celui qui dominera sur Israël[1]. Enfin Zach. 9, 9 s. parle du roi qui viendra à Jérusalem et qui établira son règne d'une mer à l'autre.

Ces trois prophètes ont-ils pensé qu'un seul roi et toujours le même gouvernerait le royaume messianique? Dans ce cas, ils seraient en désaccord avec les prophètes dont il a été question précédemment, ce qui prouverait pour le moins qu'en Israël l'attente d'un Messie unique et éternel n'était pas un dogme. Mais il est plus probable qu'il n'y avait pas, à ce sujet, divergence d'opinions entre les prophètes et que tous s'attendaient à la restauration de la dynastie de David, qui serait maintenue à toujours par une descendance perpétuelle; car c'est là l'attente générale d'Israël[2].

Si, dans quelques passages, il n'est question que d'un seul roi, c'est que les prophètes pensaient qu'il n'y aurait jamais qu'un seul roi à la fois sur le trône, et puis, que leur attention se portait de préférence sur le premier, qui devait inaugurer le règne messianique; cela est certainement le cas dans les passages cités plus haut: Zach. 9, És. 9 et Mich. 5. Aggée pensait que Zorobabel, qui était revenu en Judée à la tête des premiers exilés, serait le roi du peuple restauré et qu'en lui s'accompliraient les anciennes prophéties messianiques[3]. Zacharie paraît avoir eu la même pensée. Il annonce la venue d'un homme, d'un serviteur de Jéhova, appelé germe, qui bâtira le temple de Jéhova, qui portera les insignes de la royauté et dominera sur son trône[4]. Or, d'après 4, 9, c'est Zorobabel qui a fondé et qui achèvera le temple. Zacharie mettait en général de grandes

[1] 5, 1 ss. — [2] 1 Rois 2, 4; 8, 25; 9, 4 s.; Ps. 89, 4 s. 30-38; 132, 10-12. — [3] Ag. 2, 21-23. — [4] 3, 9; 6, 12 s.; comp. Jér. 23, 5; 33, 15.

espérances dans ce chef du peuple juif[1]. Or ces prophètes ne croyaient assurément pas Zorobabel immortel; ils ne s'attendaient donc pas à un Messie éternel, ils plaçaient simplement Zorobabel en tête de la lignée royale d'Israël.

Le Messie, — nous conserverons ce titre consacré, tout en lui donnant un sens collectif, — devait être essentiellement roi, c'est-à-dire posséder et exercer la royauté dans toute l'acception du terme. Déjà chez Os. 3, 5 et Zach, 9, 9, il est appelé roi; il l'est aussi dans d'autres passages que nous avons cités. La domination et le jugement, qui fut exercé par les anciens rois d'Israël, lui sont attribués[2]. Il sera entouré d'une grande gloire[3]. Il procurera la paix à son royaume étendu[4]; mais ce sera au moyen de la guerre heureusement conduite et qui anéantira tous les ennemis d'Israël[5].

D'après Ézéchiel, ce prophète si lévitique, une tâche importante du roi de la nouvelle alliance sera de fournir les nombreuses victimes pour les sacrifices des fêtes et des solennités[6]. Il offrira des sacrifices pour lui-même[7]. Ce trait seul montre que les prophètes avaient du Messie des idées qui cadraient parfaitement avec le point de vue de l'Ancien Testament, mais qui diffèrent d'autant plus de l'enseignement évangélique.

Le caractère et les qualités du Messie devront répondre à ses fonctions. Étant appelé à gouverner un royaume idéal, où toutes les imperfections de ce monde auront disparu, il devra avoir lui-même un caractère idéal et posséder des qualités extraordinaires. Mais c'est faire violence à l'enseignement de l'Ancien Testament que de vouloir y trouver la doctrine de la divinité du Messie, dans le but de le faire cadrer avec le dogme chrétien de

[1] Zach. 4, 6 s. — [2] 9, 10; Es. 9, 5; 11, 3 s.; Mich. 5, 1. 3; Jér. 23, 5; 30, 21; 33, 15; Ez. 21, 32. — [3] Es. 11, 10. — [4] Zach. 9, 10; Es. 9. 5 s.; Mich. 5, 4. — [5] Zach. 9, 13 ss.; 12, 1 ss., Es. 11; 14; Mich. 5, 4-8. — [6] 45, 17. 22 ss. — [7] 46, 2 ss.

la divinité du Christ. Zacharie présente le Messie expressément comme un homme[1]. Michée dit que Jéhova est son Dieu[2]. Nous avons vu que, dans une série de passages, il est appelé serviteur de Jéhova. Nous savons qu'issu de la famille de David, il perpétuera sa race par voie naturelle. Partout il est mis, quant à sa nature, sur la même ligne que les autres Israélites du règne messianique. Ésaïe, qui lui donne les titres les plus pompeux, dit clairement que les grandes qualités dont il sera revêtu lui seront communiquées par l'esprit de Jéhova[3], lequel est promis à tout Israël, comme nous l'avons vu. C'est ainsi que le Messie aura toutes les qualités intellectuelles, morales et religieuses nécessaires pour gouverner et juger son peuple[4]. És. 9, 5 s. ne veut pas dire autre chose, malgré les titres extraordinaires que nous y rencontrons.

Le Messie est appelé, dans ce passage, conseiller-prodige, conseiller admirable; ce terme exprime une qualité essentielle chez un roi qui doit, comme celui-ci, réaliser la prospérité de son peuple dans une mesure exceptionnelle. Il est appelé héros-dieu ou, d'après Bruston, vaillant guerrier[5]. Le titre d'*El* n'autorise pas à lui attribuer la nature divine, ce même titre étant aussi donné au roi de Babylone[6]. Nous savons que d'autres rois et juges sont appelés dieux, sans qu'on ait voulu leur attribuer la nature divine. Le Messie est appelé père éternel, selon les uns, père du butin, selon les autres. Les deux traductions sont possibles grammaticalement (Reuss). Si on accepte la seconde, qui cadre très bien avec le titre précédent, on attribue au Messie la victoire sur ses ennemis. La première le présente comme le père de son peuple[7]. Si l'éternité lui est attribuée, cela « veut dire qu'il sera une cause d'éternité, la cause que son

[1] 6, 12. — [2] 5, 3. — [3] 11, 2. — [4] V. 2-5. — [5] Littérature prophétique, p. 141. — [6] Ez. 31, 11. — [7] Es. 22, 21.

royaume et sa dynastie seront éternels[1] ». Enfin, il est appelé prince de la paix, non parce qu'il ne fera pas la guerre, mais parce que, en héros vaillant, il remportera la victoire sur tous ses ennemis et donnera ainsi « de l'accroissement à l'empire et une paix sans fin au trône de David et à son royaume », comme le dit le passage en question.

Michée présente le Messie surtout comme un roi glorieux qui gouvernera avec l'appui de Jéhova et qui rendra son peuple heureux, en lui procurant la paix par la victoire sur ses ennemis et en particulier sur les Assyriens, si redoutables pour Israël, à l'époque du prophète[2]. On a voulu trouver la préexistence éternelle du Messie dans la déclaration de Michée que « son origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité ». Mais cette dernière expression est expliquée par l'expression parallèle « aux temps anciens ». Le prophète veut simplement dire que le Messie sera un descendant de l'antique famille de David[3]. Le mot éternité ou éternel a un sens très relatif dans le langage de l'Ancien Testament.

Le passage Zach. 12, 8, où il est dit que la maison de David sera comme la divinité, établit une simple comparaison, pour dire que la maison royale sera, à la tête des Israélites, qui seront tous des héros, comme une puissance divine, capable de repousser les ennemis. Enfin, on a voulu trouver la divinité du Messie dans Jér. 23, 6, où il est appelé « Jéhova notre justice ». Mais Œhler lui-même combat cette interprétation[4]; il fait ressortir qu'il n'est point dit que le Messie sera Jéhova notre justice, qu'il est simplement appelé de ce nom, que Jérusalem reçoit le même titre[5] et qu'un drapeau est appelé « Jéhova notre étendard[6] ». On peut ajouter qu'il y a beaucoup de noms propres

[1] Bruston, ouv. cité, p. 142. — [2] 5, 3 ss. — [3] Bruston, p. 256. — [4] Ouv. cité, § 231. — [5] Jér. 33, 16. — [6] Ex. 17, 15.

israélites dans lesquels entre le nom de Dieu, sans qu'on ait cru ceux qui les portaient participants de la divinité. Il se pourrait même que le nom en question ne fût pas du tout appliqué au Messie, mais à Israël[1].

§ 24. LE SERVITEUR DE JÉHOVA

Pendant la captivité de Babylone, quand la royauté eut sombré avec la nationalité israélite, le second Ésaïe fonda l'espérance du règne messianique, non plus sur un descendant de David, sur un roi glorieux et triomphant, mais sur la partie fidèle et malheureuse du peuple, à laquelle il donne le nom de serviteur de Jéhova. Il en parle plus particulièrement dans les passages suivants: 41, 8 ss.; 42, 1-7. 18 ss.; 43, 1-10; 44, 1 s. 21-26; 45, 4; 48, 20; 49, 1-9; 50, 4-10; 52, 13-53, 12.

La théologie traditionnelle a vu dans le serviteur de Jéhova le Messie et a considéré les passages qui parlent de lui comme des prédictions se rapportant à Jésus-Christ. Ce qui est vrai, c'est que Jésus a réalisé les prédictions les plus élevées qui se rapportent au serviteur de Jéhova. Mais l'interprétation historique moderne n'a pas eu de peine à démontrer que notre prophète ne dit pas un seul mot du Messie; qu'il assigne au serviteur de Jéhova un caractère et un rôle tout autres que ceux qui sont attribués à ce dernier; qu'il le considère comme existant dans le présent, comme ayant souffert dans le passé et comme ayant une mission à remplir parmi le peuple exilé; enfin qu'il identifie l'avénement du règne messianique avec le retour de l'exil et se le représente à bien des égards tout autrement que l'Évangile.

[1] Schultz, ouv. cité, p. 470; Reuss, à Jér. 23, 6.

Tout cela est d'une évidence incontestable pour quiconque ne s'obstine pas à fermer les yeux. A cet égard la lumière était facile à faire. Il était plus difficile de dire qui était réellement le serviteur de Jéhova, dans la pensée du prophète. Là-dessus les exégètes modernes donnent des réponses très divergentes. Les uns ont vu dans le serviteur de Jéhova le peuple d'Israël pris dans sa réalité concrète; les autres, le peuple idéal; d'autres encore, le prophétisme.

Ces divergences s'expliquent sans peine. Le second Ésaïe donne positivement le titre de serviteur de Jéhova au peuple d'Israël pris dans sa réalité historique, au peuple aveugle, pécheur et captif[1]. En cela, il ne fait qu'adopter le langage usité chez Jérémie et Ézéchiel[2]. Mais, tandis que ces deux prophètes, comme la plupart de leurs devanciers, condamnent Israël en bloc et l'accusent d'être complétement corrompu, le premier distingue deux parties du peuple, l'une fidèle, l'autre infidèle. Il connaît des Israélites justes et fidèles, il sait tout un peuple qui a la loi de Dieu dans le cœur, qui suit le droit chemin et s'éloigne du mal[3]. Ces justes, il les distingue soigneusement de la partie infidèle du peuple, il les oppose même à celle-ci; dans la seconde partie de notre livre, il les appelle les serviteurs de Jéhova, en opposition aux méchants[4]. Jusqu'au chapitre 53, au contraire, cette partie fidèle du peuple est fréquemment appelée, comme le peuple tout entier, le serviteur de Jéhova[5]. Elle seule formait en effet le véritable Israël et était réellement le serviteur de Dieu, tandis que la totalité d'Israël ne pouvait recevoir ce titre que par concession, en tant que sa vocation était de servir Dieu.

[1] 41, 8 ss.; 42, 19 ss.; 44, 1 ss. 21 s.; 45, 4; 48, 20. — [2] Jér. 30, 10 ss.; 46, 27 s.; Ez. 28, 25; 37, 25; comp. Ps. 136, 22. — [3] 51, 1. 7; 57, 1 s.; 59, 15. — [4] 54, 17; 63, 17; 65, 1-66, 14. — [5] 42, 1-7; 43, 10; 44, 26; 49, 1-9; 50, 4-10; 52, 13-53, 12.

On a donc eu tort de prétendre que le second Ésaïe donne le titre de serviteur de Jéhova exclusivement soit au peuple d'Israël tout entier, soit à la fraction fidèle du peuple. La vérité est qu'il le donne tour à tour à l'un et à l'autre. Il présente cette fraction sous un jour idéal, mais elle existe réellement pour lui, de sorte qu'on a également tort de croire que le serviteur de Jéhova n'est qu'un peuple idéal, en opposition au peuple réel. Enfin, comme la portion fidèle du peuple possède certaines qualités et remplit en partie la mission des prophètes, de ces serviteurs de Dieu par excellence, on a pu soutenir, avec quelque apparence de raison, que le serviteur de Jéhova est le prophétisme israélite; mais ce n'est qu'une apparence.

Notre prophète, pour qui le retour de l'exil et la restauration d'Israël se confondent avec l'inauguration du règne messianique et du salut universel, — pense que le serviteur de Jéhova contribuera à cette œuvre capitale, en faisant sortir les captifs de prison [1], en ramenant les restes d'Israël, en relevant les tribus de Jacob et en distribuant les héritages désolés [2]. Il contribuera surtout à l'œuvre de restauration, en produisant, chez le peuple, les dispositions voulues pour que Dieu lui accorde le pardon et le salut. Ce prophète, en effet, insiste, comme les autres, sur la nécessité pour le peuple de se convertir à Dieu et de pratiquer la justice, pour que Dieu puisse lui pardonner, traiter une alliance nouvelle et éternelle avec lui et lui accorder ses bénédictions [3]. La mission principale du serviteur de Jéhova, c'est de servir d'intermédiaire entre Israël et son Dieu pour établir cette alliance [4]. Car l'ancienne alliance a été rompue par le péché d'Israël, qui est comme une femme délaissée par son époux [5]. Jéhova, dans sa grande compassion, est prêt à traiter

[1] 42, 7; 49, 9. — [2] 49, 6. 8. — [3] 44, 22; 55, 1 ss. 6 ss.; 56, 1 s.; 58, 1 ss.; 59, 20. — [4] 42, 6; 49, 8. — [5] 50, 1; 59, 2.

une nouvelle alliance de paix avec son épouse répudiée [1]. Mais il faut que celle-ci y soit également disposée. C'est au serviteur de Jéhova à ouvrir les yeux du peuple aveugle [2], à le ramener à Dieu, dont il s'est éloigné [3]; c'est à lui aussi de relever le courage de ceux qui ne sont pas rebelles, mais abattus [4].

Pour qu'il puisse remplir cette mission, Dieu l'a revêtu de son esprit [5]; il lui a donné une langue exercée, il a éveillé chaque matin et ouvert son oreille, pour qu'il écoute docilement les instructions divines [6]. Il a rendu sa bouche semblable à un glaive tranchant et il a fait de lui une flèche aiguë [7]. Ainsi préparé, le serviteur de Jéhova remplit son ministère avec docilité [8], avec douceur et persévérance [9]. Et pourtant ce ministère n'est pas chose facile; il semble qu'il n'amène aucun résultat [10]. Le serviteur de Jéhova est méprisé par son peuple, il lui est même en horreur [11]. Il subit les persécutions les plus ignominieuses; mais il les supporte patiemment, appuyé sur le secours de Dieu et assuré que ses ennemis marchent à leur ruine [12]. Il sait que Dieu se glorifiera en lui [13]; il sait qu'il est honoré aux yeux de Jéhova et que son Dieu est sa force [14], que des rois se lèveront devant lui et que des princes se prosterneront à ses pieds [15]. Cet abaissement extraordinaire du serviteur de Jéhova et son élévation glorieuse, qui remplira des rois d'étonnement, tellement elle sera inattendue, sont aussi exprimés dans le passage 52, 13-15, c'est-à-dire au commencement du morceau le plus original qui se rapporte à notre sujet, mais qui a été très diversement interprété [16].

Le prophète, après avoir indiqué le thème général qui va suivre, — l'abaissement extrême et l'élévation extraordinaire du serviteur de Jéhova, — se plaint qu'une telle prédication

[1] 54, 1-10. — [2] 42, 7. 18 ss. — [3] 49, 5. — [4] 50, 4; 42, 3. — [5] 42, 1. — [6] 50, 4 s. — [7] 49, 2. — [8] 50, 5. — [9] 42, 3 s. — [10] 49, 4. — [11] 49, 7. — [12] 50, 6-9. — [13] 49, 3. — [14] V. 5. — [15] V. 7. — [16] 52, 13-53, 12.

ait généralement rencontré de l'incrédulité parmi son peuple[1]. Puis, les Israélites, coupables, mais repentants, sont censés prendre la parole. Ils constatent d'abord l'état misérable dans lequel se trouve le serviteur de Dieu : il est comme une faible plante, comme un misérable rejeton, qui sort d'une terre desséchée[2], ou comme un homme malade d'une hideuse maladie[3]. On comprendra sans peine ce qui vient d'être dit et ce qui est dit un peu plus loin[4], si l'on ne perd pas de vue les passages déjà cités et d'autres encore, où il est formellement déclaré que la portion fidèle d'Israël subit le mépris, les outrages, la persécution comme personne d'autre[5], et que les justes périssent sans qu'on y prenne garde[6]. Mais ce qui est nouveau, c'est que les Israélites coupables reconnaissent que le serviteur de Jéhova a porté leurs souffrances, qu'il a été blessé pour leurs péchés et frappé pour leur iniquité, et que ce châtiment qui l'a atteint, leur procure la paix et le salut[7]. Le prophète, reprenant la parole, à partir du verset 7, confirme le jugement du peuple coupable : il déclare, à son tour, que le serviteur de Jéhova a été frappé pour les péchés de son peuple, qu'il a plu à Dieu de le briser par la souffrance, malgré son innocence, qu'il a livré sa vie en sacrifice pour le péché[8]. Ces souffrances, librement acceptées et innocemment supportées, contribueront à faire prospérer l'œuvre de Dieu entre les mains de son serviteur[9]. Cette œuvre, nous la connaissons. Mais elle est encore une fois indiquée : elle consiste à rendre les hommes justes par l'instruction et à se charger de leurs iniquités à l'avenir[10]. En effet, si le serviteur de Jéhova a été revêtu de l'esprit divin et instruit par Dieu, pour remplir sa haute mission[11], ses descendants jouiront

[1] 53, 1. — [2] V. 2. — [3] V. 3. — [4] V. 7. — [5] 49, 7 ; 50, 6 ss. ; 51, 7. — [6] 57, 1. — [7] 53, 4-6. — [8] V. 8-10. — [9] V. 10. — [10] V. 11. — [11] 42, 1; 49, 2; 50, 4 s.

du même privilège, l'esprit de Dieu reposera sur eux et ses paroles seront dans leur bouche à jamais [1], évidemment en vue de la mission qui incombera, dans la suite, au véritable Israël. Mais les souffrances du serviteur de Jéhova le conduiront lui-même à la gloire : il verra une postérité et prolongera ses jours; délivré des tourments de l'âme, il rassasiera ses regards du succès de son œuvre; Dieu lui donnera sa part avec les grands, il partagera le butin avec les puissants [2]. Ces dernières paroles et les passages parallèles dans notre livre [3] montrent clairement que, même dans ce chapitre si remarquable, où l'on se croit par moments sur le terrain évangélique, le point de vue de l'Ancien Testament est maintenu et qu'ici même le serviteur de Jéhova est un sujet collectif, l'Israël fidèle, qui, après avoir enduré innocemment beaucoup de souffrances et contribué ainsi au salut, à la délivrance de son peuple, jouira de la gloire, de la grandeur, de la prospérité extraordinaires de celui-ci.

Ce que nous venons de voir trouve en partie sa confirmation et son explication au chapitre 65, v. 8-10. Ici, en effet, Israël est comparé à une grappe de raisin, qui ne sera pas détruite à cause du jus qu'elle renferme. « J'agirai de même, dit Jéhova, pour l'amour de mes serviteurs, afin de ne pas tout détruire. Je ferai sortir de Jacob ma postérité et de Juda un héritier de mes montagnes; mes élus posséderont le pays et mes serviteurs y habiteront. Le Saron servira de pâturage au menu bétail et la vallée d'Acar servira de gîte au gros bétail, pour mon peuple qui m'aura cherché. » Ainsi la fidélité d'une portion d'Israël empêchera Dieu de détruire la nation tout entière. Les pécheurs grossiers, sans doute, les idolâtres, les impénitents, seront exterminés [4]. Mais ceux qui rechercheront Dieu, après avoir

[1] 59, 21. — [2] 53, 10-12. — [3] 49, 7; 52, 15. — [4] 65, 11 ss.; comp. v. 5-7; 66, 4-6. 14. 17. 24; 50, 11.

reconnu leurs fautes, seront sauvés pour l'amour de la partie fidèle d'Israël et avec elle. Et le salut consistera dans la possession du pays et dans une grande prospérité matérielle.

Nous venons de voir que le serviteur de Jéhova accomplit sa mission, en partie du moins, par ses souffrances, en devenant une victime expiatoire et aux yeux du peuple et aux yeux de Dieu. Il donne au Dieu offensé la satisfaction qui lui est due et il procure au peuple coupable et repentant l'assurance du pardon de Dieu. Dès lors, l'établissement d'une nouvelle alliance entre Israël et son Dieu devient possible et, par suite de cette alliance de paix et de salut, la délivrance et la restauration d'Israël le deviennent également. Il faut bien remarquer que le prophète fait la promesse de l'alliance tout de suite après avoir montré, au chapitre 53, que les péchés du peuple sont expiés[1]. Dans la pensée du prophète, il y avait évidemment une connexion réelle entre ces deux ordres d'idées.

Comment le second Ésaïe est-il arrivé à cette idée originale, que la partie fidèle d'Israël expie les péchés de la partie infidèle ? Elle répondait en réalité à un besoin qui devait se faire vivement sentir sur la terre de l'exil. Là on ne pouvait pas offrir à Jéhova des victimes, pour l'apaiser et obtenir son pardon, parce qu'on était loin du seul sanctuaire légal. Comment dès lors s'assurer de son pardon ? Cela était possible, si la partie fidèle d'Israël était considérée comme une victime expiatoire. Or cette conception devait se présenter assez naturellement à l'esprit du prophète. De tout temps, on pensait en Israël qu'une faute pouvait être expiée par d'autres que par ceux qui l'avaient commise. Ainsi, la famille de Coré et celle d'Achan durent expier la faute commise par leurs chefs[2]; le peuple d'Israël dut souffrir pour les fautes du roi David[3] et du roi

[1] 54, 1-10. — [2] Nomb. 16, 25 ss.; Jos. 7. — [3] 2 Sam. 24.

Manassé[1]; et les descendants de Saül pour celle de leur ancêtre[2]. Nous avons déjà vu qu'en thèse générale les Israélites croyaient que le mérite et le démérite d'une personne ou d'une génération pouvaient être imputés à une autre et ceux d'une partie de la communauté à la communauté tout entière.

§ 25. RÉMUNÉRATION ET THÉODICÉE

Il ressort clairement de ce qui précède et de tous les documents des deux premières périodes que les Israélites ne croyaient qu'à une rémunération terrestre des actions humaines. Il n'y a pas la moindre trace chez les prophètes, où le châtiment du péché, d'un côté, et l'espérance du salut futur, de l'autre, jouent un si grand rôle, de l'idée que le péché pourrait être châtié et la vertu récompensée dans une autre vie. D'après l'opinion générale des Hébreux, Dieu récompense le bien et punit le mal dans ce monde; tout malheur est un châtiment divin, attiré par l'infidélité, et toute bénédiction une récompense divine, méritée par la fidélité; en un mot, il y a une relation exacte entre le malheur et la culpabilité, entre le bonheur et le mérite.

Pendant longtemps, ces conceptions semblent n'avoir soulevé aucune objection sérieuse; car on n'en rencontre pas dans les plus anciens documents. Mais, à mesure qu'on observait mieux les événements de la vie individuelle et de l'histoire et qu'on y réfléchissait davantage, on s'apercevait que l'expérience démentait à chaque instant cette théorie de la rémunération, que beaucoup de méchants étaient heureux et beaucoup de justes malheureux. De là un grand embarras pour celui qui ne fermait pas les yeux à l'évidence, un piège qui pouvait faire broncher les

[1] 2 Rois 23, 26; 24, 3 s.; Jér. 15, 4. — [2] 2 Sam. 21, 1-14.

croyants et les jeter dans le doute[1]. Cette difficulté se faisait surtout sentir à partir de l'exil[2]. Aussi fit-on dès lors les efforts les plus sérieux pour la surmonter.

Peut-être que plus anciennement déjà on avait entrevu la difficulté et qu'on cherchait à la lever en disant que Dieu punit les fautes des pères sur les enfants et qu'il récompense les enfants pour la fidélité des ancêtres[3]. Il faut dire que ce principe est en partie fondé sur la loi de la solidarité et de l'hérédité, constatée par l'expérience de chaque jour : les enfants pâtissent souvent des fautes de leurs parents ou bénéficient de leurs vertus. Ce principe est surtout vrai quand il est appliqué à tout un peuple considéré collectivement, comme le peuple d'Israël, puisque les générations suivantes pâtissent en général des fautes des générations précédentes.

Mais ce principe, relativement ancien, soulevait lui aussi des objections et donnait lieu au proverbe sarcastique, « les pères ont mangé du verjus et les dents des fils en ont été agacées[4] ». On lui opposait la pensée que chacun portait la peine de son propre péché[5]. C'était maintenir le point de vue traditionnel et écarter une explication qui atténuait au moins la difficulté qu'il soulève. Mais comment dès lors résoudre cette difficulté ? On faisait entendre que l'homme n'a pas le droit de contester avec Dieu, la créature avec le créateur, l'ouvrage avec celui qui l'a fait[6]; on déclarait que, loin d'être juste, l'homme est en réalité coupable[7]; ou bien on soutenait que le bonheur des méchants n'est que passager et aboutit toujours à une fin mal-

[1] Comp. Es. 5, 18-20. — [2] Jér. 12, 1 ss. ; 18, 20; 20, 18; Hab. 1, 2 ss. 13 ss.; Ez. 18, 25. 29; 33, 17. 20; Es. 40, 27; 58, 3; Mal. 3, 13 ss.; Ps. 10, 1 ss. ; 35, 17 ss.; 44, 18-27; 73, 1-14; 94, 1 ss. — [3] Ex. 20, 5 s.; Deut. 5, 9 s.; comp. Os. 4, 6; Jér. 32, 18. — [4] Jér. 31, 29; Ez. 18, 2. — [5] Jér. 31, 30; Ez. 18, 3 ss.; 33, 10-20; Deut. 24, 16; 2 Rois 14, 6. — [6] Es. 29, 16; 45, 9 s.; Jér. 18, 6. — [7] Ez. 18, 29 ss.; 33, 17 ss.; Es. 58, 3 ss.

heureuse, tandis que l'infortune des justes ne peut être que momentanée[1]; dans quelques passages, on s'élevait même à l'idée que le malheur a un effet salutaire pour l'homme, comme la correction est salutaire pour l'enfant[2]; dans le second Ésaïe, enfin, se trouve la pensée que les justes peuvent être appelés à souffrir pour les coupables et à leur épargner ainsi les châtiments mérités[3]. Il se pourrait fort bien que l'explication du chapitre 53 d'Ésaïe dût être cherchée en partie dans les préoccupations que faisait naître, à l'époque de l'exil, la question de la rémunération. N'avons-nous pas, dans ce chapitre, une solution nouvelle du problème? La partie fidèle d'Israël souffrait innocemment: comment expliquer ces souffrances au point de vue israélite, d'après lequel le malheur et le péché, le bonheur et la justice s'équilibrent toujours? Elles s'expliquent par la supposition que la partie fidèle d'Israël expie les péchés de la partie infidèle.

Le problème dont nous parlons préoccupait et embarrassait tellement les penseurs israélites que l'un d'eux sentit le besoin de le traiter à fond et d'en faire le sujet de tout un livre, celui de Job. Voici en grands traits le contenu et la marche de cette théodicée de l'Ancien Testament. Le juste Job est atteint de grands malheurs, sans qu'il les ait mérités, uniquement pour être éprouvé dans sa piété[4]. Voilà donc l'expérience qui, par l'exemple de Job, proteste contre l'ancienne théorie de la rémunération. Dans les longs entretiens qui ont lieu entre lui et ses amis, Job émet des doutes sur la Providence, parce qu'il se voit injustement et sévèrement puni. Les trois amis combattent cette prétention et cherchent à convaincre Job qu'il a mérité les malheurs qui le frappent, soutenant ainsi l'opinion traditionnelle de la rémunération. Mais lui, sûr de son innocence, la défend avec

[1] Ps. 73, 16-24; 9, 18 s.; 37; 49; 55, 23 s.; 64; 94, 8-23; Prov. 23, 17 s. — [2] Prov. 3, 11 s.; Deut. 8, 2-5; Lam. 3, 27-30. — [3] Es. 53. — [4] Chap. 1 s.

ténacité et repousse victorieusement toutes les objections de ses amis[1]. Élihu, un quatrième ami, qui avait d'abord gardé le silence, prend alors la parole[2]. Il déclare, lui aussi, que Job n'est pas parfaitement innocent et il lui reproche ses doutes touchant la Providence divine, «qui rend à l'homme selon ses œuvres et lui fait trouver selon ses voies[3]». Sous ce rapport, il partage l'opinion traditionnelle, défendue par les trois autres amis. Mais ce qu'il y a de nouveau dans ses discours, c'est qu'il présente les afflictions comme un moyen d'éprouver et de corriger l'homme[4], et qu'il fait ressortir que Dieu est beaucoup trop grand pour que le faible mortel puisse comprendre ses voies[5]. Ce dernier point est repris et développé plus au long par Dieu lui-même, qui répond à Job du milieu de la tempête et le rend attentif aux merveilles de la nature[6]. Finalement Job avoue qu'il ne comprend rien aux œuvres de Dieu et reconnaît que l'homme doit se soumettre humblement aux desseins incompréhensibles du Tout-Puissant[7]. Dans l'épilogue[8], Dieu déclare que les trois premiers amis ont moins bien parlé de lui que Job, évidemment parce qu'ils ont soutenu l'ancienne théorie de la rémunération, combattue par celui-ci.

Il est évident que le livre de Job a pour but de réfuter cette théorie. Il montre que le juste aussi peut être atteint de grands maux, puisque ceux-ci ne sont pas nécessairement des châtiments mérités, mais peuvent être un simple moyen d'éprouver la piété, comme le prologue le déclare des afflictions de Job. Ce livre veut ensuite établir qu'il est téméraire de la part de l'homme de contester avec Dieu et de vouloir pénétrer ses voies, que la souveraine sagesse de l'homme consiste à craindre Dieu et à fuir le mal[9]. Enfin, d'après l'épilogue, l'homme qui reste

[1] Chap. 3-31. — [2] Chap. 32 ss. — [3] 34, 5 ss.; 35, 1 ss. — [4] 33, 14-30; 36, 7-15. — [5] 36, 22-37, 24. — [6] Chap. 38-41. — [7] 42, 1-6. — [8] 42, 7 ss. — [9] 28, 28.

fidèle envers Dieu, même au sein de l'épreuve, sera de nouveau délivré et béni d'une manière particulière [1]. Les discours d'Élihu, qui, d'après beaucoup de critiques, ne faisaient pas primitivement partie du livre, ajoutent cette idée, que les afflictions sont salutaires à l'homme, parce qu'elles contribuent à le corriger de ses défauts et à lui éviter les châtiments que ceux-ci pourraient attirer sur lui. Œhler dit du livre de Job qu'il présente à la fois tous les problèmes qui ont jamais occupé l'esprit des sages israélites et toutes les solutions qui en ont été proposées [2]. Cela est vrai, en tout cas, des problèmes de la théodicée et de la rémunération. Toutes les solutions qu'il propose à ce sujet se retrouvent en effet dans d'autres passages isolés, qui ont été cités.

Soumission et résignation, même quand on ne comprend pas les voies de Dieu, tel est donc le dernier mot de la sagesse israélite, relativement au problème important qui nous occupe. Mais se soumettre sans espérer, se soumettre sans avoir l'espoir de jamais comprendre, de voir un jour tomber le voile qui nous cache les voies de la Providence divine, cela ne peut pas satisfaire l'esprit et le cœur humains. Nous sentons le besoin de connaître le but de la vie et du monde, le besoin de savoir que Dieu fait tout pour le mieux.

Le livre de Job montre clairement que, touchant la question capitale de la vie, le point de vue de la sagesse et du prophétisme israélites est insuffisant et qu'il a besoin d'être complété par un point de vue supérieur, par le point de vue évangélique, qui nous ouvre la perspective d'une vie et d'une rémunération éternelles. La pensée de la vie future et de la consolation qui en découle dans le malheur, s'est bien présentée à l'esprit de notre auteur [3]. Mais il n'a pas osé s'y arrêter. Elle lui est apparue comme un pieux désir et non comme une espérance fondée.

[1] 42, 10-17. — [2] Ouv. cité, § 247. — [3] 14, 14.

TROISIÈME PÉRIODE

§ 26. L'ÉCRITURE SAINTE

Nous avons vu que, dans la première période, les idées et les usages traditionnels exerçaient une influence prépondérante et que, dans la deuxième, le prophétisme cherchait à obtenir cette influence, en réagissant contre les erreurs et les usages idolâtriques ou superstitieux du passé; dans la troisième période, nous voyons se former un recueil de livres sacrés, qui constitue, dès lors, l'autorité souveraine en matière de foi, la base fondamentale de la vie religieuse, morale et même nationale des *Juifs*, comme on appelle, après l'exil, les restes de l'ancien peuple d'Israël.

Il est pour la première fois question d'écrits sacrés dans le document A, qui nous parle de deux tables de pierre contenant le décalogue[1] et d'un livre de l'alliance renfermant les paroles, les ordonnances de Jéhova, écrites par Moïse[2]. Mais ces notices n'ont pas un caractère historique suffisamment établi et nous ne trouvons nulle trace certaine du rôle et de l'influence de ces documents. Les prophètes, qui prêchent toujours au nom de Jéhova, n'en appellent jamais à une loi écrite, même quand ils emploient le terme de *torah*, qu'on traduit ordinairement par

[1] Ex. 24, 12; 31, 18; 32, 15 s.; 34, 1. 4. 28. — [2] 24, 4. 7.

«loi», mais qui désigne plutôt l'enseignement oral, prophétique ou autre[1]. Un seul passage, Os. 8, 12, où il est probablement fait allusion à ce que nous venons de voir dans le document A, mentionne les ordonnances de la loi de Jéhova, écrites par lui-même.

Ce n'est que vers l'exil que nous trouvons la première trace historique d'un livre sacré. Nous apprenons, 2 Rois 22 s., que, la dix-huitième année du règne de Josias, on décrouvrit dans le temple, où l'on avait l'habitude de déposer les écrits d'un caractère officiel[2], un livre de la loi et de l'alliance, qui était certainement la législation et la partie principale du Deutéronome. Dès que le roi eut pris connaissance du contenu de ce livre, il en fit donner lecture à tout le peuple. On voit, par le récit qui nous en a été conservé, que pareille chose ne s'était jamais faite, qu'elle était nouvelle pour tout le monde. C'est à ce livre qu'il est fait allusion 1 Rois 2, 3; 2 Rois 14, 6 et 21, 8. Il n'est pas probable que, dès cette époque, la loi fût régulièrement lue devant le peuple; car, s'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas l'ignorance profonde et les transgressions flagrantes qu'on constate, du temps d'Esdras et de Néhémie, parmi tous les Juifs, même parmi les principaux d'entre eux[3].

Esdras a probablement le plus contribué à la formation du Pentateuque, qui, dans la bible hébraïque, porte le titre de Loi, et il paraît avoir, le premier, poussé à une lecture régulière de cette partie de l'Écriture. Il nous est présenté comme un scribe versé dans la loi, appliqué à l'étudier, à la mettre en pratique et à l'enseigner au peuple[4]. Il forma d'autres docteurs de la loi, capables de l'expliquer[5]. Il fit jurer solennellement aux prêtres,

[1] Reuss, Gesch. § 261. — [2] 1 Sam. 10, 25; Deut. 31, 26. — [3] Esd. 9, 1 s.; 10, 18; Néh. 5, 1-5; 8, 13; 13, 4-31. — [4] Esd. 7, 6. 10 s. 21. — [5] Néh. 8, 13. 7-9.

aux lévites et aux chefs du peuple que la loi serait observée[1]. Il leur fit même signer un acte d'alliance, basé sur cette promesse, après leur avoir lu et expliqué le contenu de la loi[2]. D'après cela, il est permis de supposer qu'Esdras a été le promoteur des lectures publiques et régulières de la loi[3]; c'était d'ailleurs le seul moyen de la faire connaître à tous, conformément à certaines prescriptions du Deutéronome[4] et à une recommandation du dernier prophète, contemporain d'Esdras et de Néhémie[5]. A cette époque, il n'était pas possible à l'immense majorité des particuliers de posséder un volume de la loi. Nous trouvons en outre là le point de départ du culte des synagogues, qui consistait principalement dans la lecture et l'explication de la loi. Au siècle apostolique, une synagogue existait partout où se trouvait une communauté juive un peu considérable, et l'habitude d'y lire Moïse, chaque jour de sabbat, était très ancienne[6].

A partir de l'époque d'Esdras, c'est-à-dire depuis le milieu du cinquième siècle avant notre ère, la loi de Moïse[7] ou la loi de Jéhova[8], que nous voyons, dès lors ou bientôt après, se confondre avec le Pentateuque, était l'autorité suprême en matière de foi : on la qualifie de sainte et de vénérable[9]; on lui attribue une valeur éternelle, la considérant comme la source de la vie[10]; on l'appelle la lumière incorruptible[11]; on la croit capable de communiquer la suprême sagesse[12]; on en observe les prescriptions de la manière la plus scrupuleuse[13]; on meurt plutôt que de la transgresser[14]; des particuliers mêmes en possèdent des exemplaires[15]; on se montre très attaché à elle et

[1] Esd. 10, 3-5. — [2] Néh. 8-10. — [3] 13, 1. — [4] 6, 6 s.; 11, 18-20; 31, 9-13. — [5] Mal. 4, 4. — [6] Act. 15, 21; comp. 2 Cor. 3, 15. — [7] Esd. 3, 2; 6, 18; Néh. 8, 1. — [8] Esd. 7, 10. — [9] 2 Mach. 6, 23. 28. — [10] Bar. 4, 1; Tob. 1, 6. — [11] Sap. 18, 4. — [12] Sir. 24, 23-29; 39, 1 ss.; Bar. 3, 12. — [13] Esd. 3, 2; 7, 10. 23; 10, 3; Néh. 8, 14 ss.; 10, 29; 12, 44; 13, 3; 1 Mach. 3, 56; 4, 47; 2 Mach. 3, 1; 6, 23. — [14] 1 Mach. 1, 56 ss.; 2, 29 ss.; 2 Mach. 7. — [15] 1 Mach. 1, 57.

on pense accomplir ainsi le devoir le plus sacré[1]; la plus grande faveur que les conquérants de la Palestine peuvent accorder aux Juifs, c'est de leur permettre de vivre selon les prescriptions de la loi[2]; et c'est bien la défense d'observer la loi et l'ordre de la transgresser qui soulèvent les Juifs contre leurs oppresseurs, du temps des Machabées. Plus tard, au sein du judaïsme, elle est considérée tout entière comme une révélation immédiate de Dieu. On déclare que celui qui prétend qu'elle n'est pas venue du ciel, n'aura point part au monde à venir; que celui qui dit que Moïse a ajouté un seul mot de sa propre science, nie et méprise la parole de Dieu[3].

A ce premier et plus ancien recueil de la bible hébraïque, la Loi, vint s'en joindre, dans la suite, un second, les Prophètes, qui était subdivisé en premiers et en derniers prophètes. Ceux-là comprenaient les livres historiques de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, ceux-ci, les livres prophétiques proprement dits, c'est-à-dire tous les livres que nous appelons prophétiques, à l'exception de Daniel.

Les prophètes les plus récents font déjà allusion à la prédication des prophètes plus anciens[4]. Quand, plus tard, il ne se leva plus de prophète parmi les Juifs, au grand regret du peuple[5], on sentit le besoin de recueillir les écrits prophétiques existants, afin de pouvoir consulter l'enseignement qui y est contenu et de posséder, d'une manière complète, la parole de Dieu, qu'on divisait, de bonne heure, en loi et prophètes[6]. D'après 2 Mach. 2, 13, c'est à Néhémie que remonterait la formation d'un recueil de livres prophétiques, et il semble ressortir de Sir. 44-49 que, lorsque ce livre fut composé, au commencement

[1] 1 Mach. 2, 19-22. 26-28. 64-48; 3, 21; 4, 42; 6, 59; 13, 3; 14, 29; 2 Mach. 13, 10 s.; Ps. 119. — [2] 1 Mach. 6, 59; 10, 37. — [3] Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch. p. 440. — [4] Ez. 38, 17; Zach. 1, 4; 7, 7. 12. — [5] 1 Mach. 4, 46; 9, 27; 14, 41; Ps. 74, 9. — [6] Zach. 7, 12; Néh. 9, 26.

du deuxième siècle avant notre ère, les deux premières et principales parties de la bible hébraïque, dont nous venons de parler, existaient déjà. Le recueil des prophètes, il est vrai, n'a pas immédiatement joui de la même autorité et n'a jamais exercé le même rôle chez les Juifs que celui de la loi. Cependant, vers 130 avant notre ère, le traducteur du Siracide, dans sa préface, met déjà la loi et les prophètes sur la même ligne et montre que l'auteur, son grand-père, connaissait, outre ces deux recueils, d'autres livres des ancêtres.

Ces derniers avaient sans doute aussi un caractère sacré et ont probablement contribué à la formation du troisième recueil de la bible hébraïque, qui porte le titre d'Écrits, mot qui, chez les Pères de l'Église, est rendu par Hagiographes, c'est-à-dire écrits sacrés. Nous n'avons plus à nous occuper de ce troisième recueil, qui, même au siècle apostolique, ne semble pas encore avoir fait partie du canon, du moins pas dans toute son étendue. Dans le Nouveau Testament, l'Écriture est simplement appelée « la loi et les prophètes » ou « Moïse et les prophètes[1] » ; une seule fois, il y est fait mention des Psaumes, à côté de la loi de Moïse et des prophètes[2].

La lettre de l'Écriture était donc, chez les Juifs, l'autorité suprême en matière de foi, la source et la règle de l'enseignement religieux, et même de la jurisprudence, qui, chez eux comme chez les anciens Israélites, avait un caractère essentiellement religieux, théocratique. Nous trouvons des traces de l'emploi qu'on faisait de l'Écriture pour l'instruction et l'édification des fidèles, déjà dans une série de Psaumes[3]; nous en trouvons surtout dans les Apocryphes[4]. On en appelle aux textes sacrés

[1] Mat. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Luc 16, 16. 29. 31; 24, 27; Jean 1, 46; Act. 24, 14; 28, 23; Rom. 3, 21. — [2] Luc 24, 44. — [3] Ps. 78; 89; 95; 105; 106; 114; 132; 136. — [4] Sir. 16, 7 ss.; 17, 1 ss.; 38, 5; 40, 10; 44-49; Sap. 10-12; 16-19; 1 Mach. 2, 52 ss.; 4, 9. 30; 7, 41; 2 Mach. 7, 6; 8, 19; 12, 15; 15, 9. 22; Jud. 5, 6 ss.

comme à une autorité divine[1]; on y recourt comme à la meilleure source de consolation[2].

Les Juifs, comme on le voit, devinrent «les hommes d'un livre». Au lieu de prophètes, ils eurent des scribes et des docteurs de la loi, des interprètes du code sacré; les textes bibliques et l'exégèse remplacèrent donc l'inspiration vivante.

§ 27. LA DOCTRINE DE DIEU

Sous bien des rapports, l'idée de Dieu est la même chez les Juifs que chez les Israélites, et la littérature de la troisième période contient, à cet égard comme à tant d'autres, des vues que nous avons rencontrées dans la littérature plus ancienne. Il est inutile, sans doute, de nous y arrêter une seconde fois. Il suffira de relever ce que cette période offre de nouveau, de caractéristique.

Tout d'abord il faut signaler le triomphe définitif du monothéisme. Jusqu'à l'exil, l'idolâtrie était souvent pratiquée par le peuple et par les chefs eux-mêmes; après l'exil, elle disparaît complètement et pour toujours du sein de la nation juive. Cela se comprend. La captivité de Babylone fut considérée comme un juste châtiment des infidélités passées et, particulièrement, de la plus grande de toutes, de l'idolâtrie. C'étaient d'ailleurs les plus zélés d'entre les Juifs, les plus attachés au culte de Jéhova, qui revinrent de l'exil et qui formèrent, au commencement, un petit noyau, groupé autour de Jérusalem et ayant à sa tête un grand nombre de prêtres. Bien des réformes, qu'on avait vainement tentées autrefois, devinrent possibles dans ces circonstances

[1] 2 Chron. 17, 9; 23, 18; 25, 4; Esd. 1, 1; 3, 2 ss.; 6, 18; Néh. 8, 1; Dan. 9, 2. 11; Bar. 2, 2. 20-24. 28 s.; Tob. 1, 6; 2, 5 s.; 8, 5 s.; 14, 4 s.; 1 Mach. 7, 16 ss. — [2] 1 Mach. 12, 9.

et à partir de ce moment. Or la réforme fondamentale fut le triomphe définitif, sur toute idolâtrie, de la foi au seul vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, gouverneur et conservateur suprême du monde entier.

Un second point à signaler, chez les Juifs, c'est leur tendance spéculative. Chez les prophètes, surtout chez les anciens, tout est spontanéité, expression pure de la vie, de la foi religieuse, intense et profonde. C'est le sentiment et l'imagination qui dominent dans leurs discours. C'est la richesse de la vie religieuse et morale qui fait leur valeur. Chez le peuple juif, au contraire, et surtout chez ses chefs spirituels, la vie et le sentiment s'effacent devant la réflexion, le prophétisme fait place au rabbinisme, l'inspiration à la spéculation. Les docteurs, qui succèdent aux prophètes, s'attachent bien plus à posséder et à répandre des conceptions correctes sur Dieu, qu'à cultiver la vie en Dieu; ils entreprennent d'élaborer une véritable doctrine de Dieu, tout un système de théologie, ce que les prophètes n'avaient jamais tenté de faire.

Dans la traduction des Septante et dans les targums ou commentaires dus aux anciens docteurs juifs, le sens des textes a souvent été faussé, afin de faire disparaître ce qu'il y a de trop choquant dans les théophanies et dans les anthropomorphismes de l'Ancien Testament[1]. Cette tendance est surtout accentuée chez Philon et d'autres penseurs juifs alexandrins, qui ont subi l'influence de la philosophie grecque[2]. Mais elle remonte beaucoup plus haut. Nous en trouvons les premières traces dans la littérature biblique. On y tend à élever Dieu infiniment au-dessus de tout ce qui est terrestre, humain et imparfait, au-dessus même de toute conception humaine[3]. On exprime cette élévation

[1] Nicolas, Doctrines relig. des Juifs, p. 147 ss.; Stapfer, Les idées relig. en Palestine, 2e éd., p. 31 ss. — [2] Nicolas, ouv. cité, p. 161 ss. — [3] Eccl. 3, 14; 5, 1; 7, 13; 11, 5; Sir. 42, 21; 43, 27 ss.

extraordinaire de la divinité, en l'appelant Dieu des cieux[1] ou simplement le Ciel[2] ou encore le Souverain, le Très-Haut, nom qui revient à chaque page chez le Siracide, mais que nous trouvons aussi fréquemment ailleurs[3].

De l'idée que Dieu est absolument incompréhensible et infiniment élevé, découle cette autre, que l'homme ne peut entrer en rapport direct avec lui, qu'il ne peut ni savoir ni dire ce qu'il est, qu'il ne peut ni ne doit, par conséquent, prononcer son nom. Il est dit, Lév. 24, 16 : « Celui qui blasphémera le nom de Jéhova sera puni de mort. » Les Septante traduisent, au contraire : « Celui qui prononcera le nom du Seigneur sera puni de mort. » En vertu de ce principe, on donna au nom de Jéhova, dans la bible hébraïque, les points-voyelles du nom de Dieu *Adonaï*, Seigneur, et, dans certains cas, ceux du nom de Dieu *Élohim*, afin que le nom propre de Dieu ne fût point prononcé ni profané. Déjà dans une série de documents canoniques, postérieurs à l'exil, comme les Chroniques, quand elles ne suivent pas une source plus ancienne, et un certain nombre de Psaumes, on voit employer de préférence le nom abstrait d'Élohim là où, dans les documents plus anciens, on trouve généralement le nom de Jéhova[4]. Dans le premier livre des Psaumes[5], qui renferme les plus anciens de ces chants religieux, le nom d'Élohim ne paraît que 15 fois et celui de Jéhova 272 fois; tandis que, dans le second livre[6], le nom de Jéhova ne se retrouve que 30 fois et celui d'Élohim 164 fois. L'Ecclésiaste n'emploie que ce dernier nom. Le livre postérieur de Daniel, à l'exception du neuvième

[1] Jon. 1, 9; 2 Chron. 36, 23; Esd. 1, 2; 5, 11 s.; 6, 10; 7, 12. 21. 23; Néh. 1, 4 s.; 2, 4. 20; Eccl. 5, 1; Dan. 2, 18 s. 37. 44; 4, 37; 5, 23; Ps. 136, 26; etc. — [2] Dan. 4, 26; 1 Mach. 3, 60; 4, 10; Marc 11, 30; Luc 15, 18. 21. — [3] Eccl. 5, 7; Dan. 4, 17. 24 s. 32. 34; 5, 18. 21; 7, 18. 22. 25. 27; etc. — [4] 1 Chron. 4, 10; 5, 20. 25; 6, 49; 12, 22; 13, 12; 14, 10. 14. 16; 15, 15; 16, 1; etc.; comp. surtout Ps. 14, 2. 4 avec 53, 3. 5 et 40, 14. 17 avec 70, 2. 5. — [5] Ps. 1-41. — [6] Ps. 42-73.

chapitre, évite également avec soin l'emploi du nom de Jéhova.

Dieu étant infiniment élevé au-dessus du monde et sans rapport direct avec lui, on fut nécessairement amené à admettre des êtres intermédiaires, pour rendre ce rapport possible. C'est ainsi que naquit la doctrine du logos, du verbe, qui joua un si grand rôle dans la théologie juive d'abord, dans la théologie chrétienne ensuite. Elle se forma sous l'influence de la philosophie grecque, que Philon et d'autres Juifs alexandrins cherchaient à concilier avec l'enseignement biblique [1]. Mais ses racines plongent jusque dans l'Ancien Testament.

Cette doctrine, il est vrai, n'existe pas partout où l'on a voulu la trouver. La théologie traditionnelle, qui prétend que le dogme de la trinité est enseigné dans toute la Bible, a soutenu que l'esprit, la parole et la sagesse de Dieu sont présentés, dans une série de passages de l'Ancien Testament, comme des hypostases ou des personnes. Pour l'esprit de Dieu, elle s'est principalement appuyée sur Gen. 1, 2, où il est dit qu'au moment de la création l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux; puis sur És. 48, 16, où le prophète déclare que Jéhova et son esprit l'ont envoyé; enfin sur És. 63, 10, où il est affirmé que les Israélites rebelles ont contristé l'esprit saint de Dieu. Touchant la parole de Dieu, les passages les plus probants qu'elle a mis en avant sont És. 55, 11, qui montre la parole de Dieu exécutant sa volonté et accomplissant ses desseins; Ps. 33, 6, qui proclame que les cieux ont été faits par la parole de Jéhova; Ps. 147, 15, qui dit que la Parole de Dieu court avec vitesse. Quant à la sagesse de Dieu, deux passages ont été invoqués de préférence: Job. 28, 23 ss., où Dieu semble avoir rencontré la sagesse, lors de la création, et Prov. 8, 22 ss., où la sagesse

[1] Nicolas, ouv. cité, p. 178 ss.; Stapfer, ouv. cité, p. 39 ss.

apparaît comme la première créature, s'associant à la création de tout le reste et faisant la joie de Dieu.

Il est évident que, dans ces passages, l'esprit et la parole de Dieu sont personnifiés, mais que ces personnifications doivent être placées sur la même ligne que tant d'autres du même genre. Seule la sagesse apparaît comme une véritable hypostase : non dans le sens trinitaire, car elle est présentée, dans le passage des Proverbes, comme une créature de Dieu ; mais plus ou moins dans le sens de la doctrine juive du logos, qui se conciliait mieux que la doctrine chrétienne de la trinité avec le monothéisme israélite.

Cette doctrine se retrouve, plus développée, dans quelques livres apocryphes. Dans le livre de Baruch et dans celui du Siracide, la sagesse de Dieu n'apparaît encore pas très clairement comme une hypostase ; mais, dans la Sapience, le doute n'est plus possible. A l'instar de ce que nous voyons Job. 28, 12 ss., le livre de Baruch dit que les hommes en général n'ont pas su trouver la sagesse [1], mais que Dieu la connaît [2] ; qu'il l'a donnée à Israël, qu'elle est apparue sur la terre et qu'elle est restée parmi les hommes [3] ; qu'elle a exercé son influence sur la loi [4]. D'après le Siracide, elle est éternellement avec Dieu [5]. Elle fut créée avant toutes choses [6]. Dieu la créa, la vit et la répandit sur toutes ses œuvres [7]. Après être sortie de la bouche du Très-Haut et avoir cherché dans l'univers entier un lieu de repos, une demeure stable, un champ d'activité, le créateur de toutes choses et aussi de la sagesse lui assigna, comme séjour particulier, le peuple d'Israël, où elle domine, où elle prospère, où elle exerce son activité, en officiant dans le sanctuaire, en pénétrant la loi, en répandant l'instruction comme une pro-

[1] 3, 12-21. — [2] V. 32 ss. — [3] V. 36 s. — [4] 4, 1. — [5] Sir. 1, 1. — [6] V. 4. — [7] V. 9 s.

phétie[1]. Dans d'autres passages, la sagesse est personnifiée de la même manière que dans le livre des Proverbes; elle est censée diriger l'homme, qui se confie en elle et l'écoute, pour le conduire à la vie, au bonheur, aux meilleurs biens[2].

L'éloge de la sagesse est le thème favori du livre de la Sapience, où elle est constamment personnifiée[3]. Le chapitre 7 est plus particulièrement remarquable à cet égard, parce que la sagesse y apparaît, plus que partout ailleurs, comme une hypostase, comme l'artiste universelle, douée d'esprit et des perfections divines les plus variées[4]. Elle est une émanation de la gloire du Tout-Puissant, la splendeur de la lumière éternelle, un miroir sans tache de son activité, l'image de sa bonté[5]. Elle est une et elle peut tout; elle reste la même et elle renouvelle tout[6]. Elle se trouve dans le rapport le plus intime avec Dieu, qui l'aime[7]. Elle est assise à côté de lui sur le trône[8]. Elle connaît toutes les œuvres de Dieu; car elle était présente, lorsque Dieu créa le monde et coopéra, en artiste supérieure, à la création de toutes choses[9], aussi à celle de l'homme[10]. Elle sait le passé et elle prévoit l'avenir[11]. Sa force s'étend d'un bout du monde à l'autre et elle gouverne admirablement toutes choses[12]. Elle agit dans le monde moral comme dans l'univers en général. De génération en génération, elle entre dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes, elle leur apprend à connaître et à pratiquer la volonté divine et elle leur procure ainsi le salut[13]. Elle a dirigé providentiellement l'histoire des premiers hommes et celle du peuple d'Israël[14]. C'est Dieu qui l'envoie du siège de sa gloire[15]. En tant qu'elle

[1] Sir. 24. — [2] 4, 11 ss.; 6, 18 ss.; 11, 1; 14, 20 ss.; 15, 2 ss.; 51, 13 ss.; comp. Prov. 1, 20 ss.; 8, 1 ss.; 9, 1 ss. — [3] 1, 6; 6, 12 ss.; 8, 1 ss. 8 ss. 16 ss.; 9, 4. 9 ss.; 10; 11, 1. — [4] V. 21-24. — [5] V. 25 s. — [6] V. 27. 23. — [7] 8, 3. — [8] 9, 4. — [9] 9, 9. 11; 8, 5 s.; 7, 21. 12. — [10] 9, 2. — [11] 8, 8. — [12] 7, 12; 8, 1. — [13] 7, 27. 23; 9, 1-19. — [14] Chap. 10-12. — [15] 9, 10.

exerce son activité dans le monde physique et dans le monde moral, elle est identifiée avec l'esprit de Dieu[1] et avec la parole de Dieu[2], qui, ici, apparaissent également comme de vraies hypostases.

On le voit, si les Israélites, sous l'influence du prophétisme, ne se sont point livrés à des spéculations pouvant servir de point de départ au dogme de la trinité, on peut constater des spéculations de ce genre chez les Juifs, dans la mesure où ils ont subi l'influence de la philosophie grecque. C'est donc ici que ce fameux dogme a ses racines et non dans la révélation prophétique.

§ 28. L'ANGÉLOLOGIE

La même raison qui porta les Juifs à faire de la parole et de la sagesse de Dieu de véritables hypostases, des êtres intermédiaires par lesquels le Dieu transcendant correspond avec les hommes et agit sur le monde, contribua aussi au développement de l'angélologie. Nous avons vu que, dès la haute antiquité, les Israélites croyaient aux anges. Ce n'était pourtant là qu'une croyance populaire, sans importance majeure. Avant l'exil, en effet, il n'est guère fait mention des anges chez les prophètes, les représentants les plus autorisés de la religion d'Israël. A partir de l'exil, au contraire, il se forme une véritable angélologie, qui prend une place considérable dans la religion juive et se trouve déjà chez quelques-uns des derniers prophètes.

Chez ceux-ci, les anges remplissent le rôle tout nouveau d'intermédiaires et d'interprètes de la prophétie. C'est comme tels qu'ils apparaissent chez Ézéchiel[3], plus souvent encore chez

[1] 1, 4 ss.; 9, 17; 12, 1. — [2] 9, 1 s.; 16, 12. 26; 18, 15 ss. — [3] 9, 2 ss.; 40, 3 ss.; 43, 5 ss.

Zacharie[1] et surtout chez Daniel[2]. Ils jouent le même rôle 1 Rois 13, 18 et 1 Chron. 21, 18. Autrefois, au contraire, Dieu communiquait ses révélations aux prophètes d'une manière directe.

Dans les documents de l'hébraïsme, les anges apparaissent comme de simples agents de la divinité, chargés momentanément de faire connaître ou d'exécuter la volonté de Dieu. Ils ne portent pas des noms propres, qui les distinguent les uns des autres, ils ne sont pas organisés d'une manière hiérarchique, ils paraissent être tous égaux en dignité et ne relever que de l'autorité de Dieu. Un seul texte, Jos. 5, 13-15, désigne un ange comme le chef de l'armée de Jéhova. Mais il est impossible de tirer de ce passage quelque chose de plus précis touchant une organisation hiérarchique des anges. Il en est autrement après l'exil. Alors les anges sont hiérarchiquement organisés; ils ont des chefs, désignés par des noms propres; ils sont classés en différentes catégories, dont chacune a des fonctions spéciales à remplir, un département particulier à administrer.

Chez Ézéchiel, il est question de sept anges, qui apparaissent comme les exécuteurs principaux des jugements de Dieu[3]. Ces sept anges sont peut-être les sept yeux de Dieu dont parle Zacharie[4], et probablement les chefs ou princes dont parle Daniel[5]. Le livre de Tobit parle aussi de sept anges principaux, qui ont tout particulièrement libre accès auprès de Dieu et qui lui présentent les prières des saints[6], à l'instar des serviteurs et des sept chefs qui forment l'entourage immédiat du roi de Perse[7]. Il mentionne en même temps le nom d'un de ces primats célestes ou archanges, Raphaël[8], qui sert de guide au

[1] 1, 8 ss.; 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; 4, 1 ss.; 5, 5 ss.; 6, 4 ss. — [2] 4, 13. 23; 7, 16; 8, 13. 15 ss.; 9, 21 ss.; 10, 5 ss. 15 ss.; 12, 5 ss. — [3] Ez. 9. — [4] 4, 10; 3, 9. — [5] 10, 13. — [6] Tob. 12, 15; comp. Apoc. 8, 2. — [7] Esth. 1, 10. 14. — [8] Tob. 3, 16; 9, 5; 12, 15.

jeune Tobie, l'accompagne à l'étranger et le ramène à la maison. Le livre de Daniel nous fait connaître deux autres noms d'archanges, ceux de Gabriel[1] et Micaël[2]. D'autres écrits juifs en contiennent plusieurs autres[3].

Le développement de l'angélologie, que nous venons de constater, se montre également dans le fait que les Juifs attribuaient aux anges le gouvernement et la protection des différents peuples de la terre. Dans le livre de Daniel, par exemple, l'ange Micaël est présenté comme le chef et protecteur d'Israël, et, en même temps, il est question d'un chef du royaume de Perse et d'un chef de Javan[4]. La version des Septante fait même dire à Deut. 32, 8 qu'à la dispersion des fils d'Adam, Dieu fixa les limites des peuples d'après le nombre des anges de Dieu. C'est donner à chaque peuple un ange comme patron, idée qu'exprime aussi le Siracide[5]. Ces protecteurs célestes[6] se battaient entre eux, chacun défendant le peuple qui lui était spécialement confié[7]. Ils veillaient constamment sur leurs protégés[8].

Disons enfin que des anges entourent le trône de Dieu, pour exercer, sous sa présidence, le jugement du monde[9].

Il ressort de ce que nous venons de voir que l'angélologie s'est beaucoup développée dans le judaïsme. L'influence de la religion persane y fut sans doute pour quelque chose[10]. Mais il a dû se faire aussi un travail intérieur, analogue à celui qui, dans l'Église catholique, a de plus en plus exalté les saints et leurs fonctions.

[1] 8, 16; 9, 21; comp. Luc 1, 19. 26 — [2] 10, 13. 21; 12, 1; comp. Jud. 9; Apoc. 12, 7. — [3] Nicolas, ouv. cité, p. 221 s.; Stapfer, ouv. cité, p. 53 ss. — [4] 10, 13. 20 s.; 12, 1. — [5] 17, 17. — [6] 2 Mach. 11, 10. — [7] Dan. 10, 13. 20. — [8] 4, 13. 17. 23. — [9] 7, 9 s.; comp. Zach. 3, 1. 3. — [10] Nicolas, ouv. cité, p. 48 ss. 227 ss.

§ 29. LA DÉMONOLOGIE

L'angélologie a ses racines dans l'hébraïsme, bien qu'elle ne soit arrivée à son développement doctrinal que plus tard; la démonologie, au contraire, n'a pris naissance que dans le judaïsme. Nous l'avons vu, aux yeux des Hébreux, Dieu pouvait faire le mal comme le bien et il faisait, suivant les cas, l'un et l'autre par son esprit ou par d'autres agents, surtout par son maleach.

Le premier passage où il soit question d'un mauvais esprit, c'est 1 Rois 22, 19-23. Jéhova est assis sur son trône et entouré de toute l'armée des cieux. Il dit à son entourage : « Qui est-ce qui séduira Achab? » L'un répond d'une manière et l'autre d'une autre. Alors l'esprit s'avance, se tient devant Jéhova et déclare qu'il sortira pour séduire Achab, en devenant un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes. Ainsi fut fait, et le prophète Michée dit à Achab : « Jéhova a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous tes prophètes ».

On remarquera la différence entre ce récit et ce que nous avons vu, dans la période précédente, touchant l'esprit de Dieu. L'esprit dont il est question ici n'apparaît pas comme une simple force ou émanation de Jéhova. Il fait partie d'un conseil d'êtres personnels, il semble être lui-même un esprit personnel. Il est appelé *harouach*, l'esprit, bien que la plupart des traducteurs omettent l'article. Cependant nous sommes loin de trouver ici la notion de Satan. L'esprit de mensonge fait partie de l'armée des cieux, il est l'un des serviteurs de Dieu. Aussi Michée dit que c'est Jéhova qui a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous les prophètes d'Achab. Cet esprit est, en réalité, l'esprit de prophétie. De là surtout l'article. Dieu, qui l'envoyait d'ordi-

naire aux prophètes pour leur communiquer la vérité, l'envoie maintenant pour annoncer le mensonge, parce que cela entre dans ses desseins providentiels. Nous avons donc ici encore en partie l'expression de l'ancien point de vue israélite.

Si nous passons au livre de Job, nous y trouvons, relativement à la question qui nous occupe, comme la transition entre l'hébraïsme et le judaïsme, c'est-à-dire le commencement de la démonologie. Dans les deux premiers chapitres, on nous montre Jéhova entouré des fils de Dieu, au milieu desquels se trouve Satan. Celui-ci, avec l'autorisation de Dieu, met Job à l'épreuve, en lui envoyant les différents malheurs connus[1]. Le véritable sens du mot *satan* ressort clairement d'une série de passages, où il veut dire adversaire[2]. Satan apparaît aussi comme l'adversaire de Job.

Il est intéressant de comparer avec le Satan du livre de Job ce que nous lisons Nomb. 22, 22 et 32. Ici nous voyons que le maleach de Jéhova, qui, le plus souvent, est un maleach protecteur, joue le rôle d'un satan, d'un adversaire. Le terme de satan y est employé sans article, comme un nom commun. Dans le livre plus récent de Job, au contraire, nous nous trouvons en face d'un personnage dont le nom propre est le Satan, *hasatan,* avec l'article. On remarquera l'analogie qui existe entre cet être et l'Esprit dont nous venons de parler.

Nous trouvons-nous ici déjà en face d'un véritable Satan? Beaucoup de théologiens pensent que non. « On s'accorde à reconnaître, dit M. Nicolas, que cet être n'a aucun des caractères qui conviennent à un esprit mauvais par sa nature. Dans le prologue de ce livre, Satan remplit les fonctions d'accusateur public; rien de plus. Il ne frappe Job qu'avec l'autorisation

[1] 1, 6 ss.; 2, 1 ss. — [2] Nomb. 22, 22. 32; 1 Sam. 29, 4; 2 Sam. 19, 22; 1 Rois 5, 18; 11, 14. 23. 25; Ps. 109, 6.

expresse de Dieu, et il ne fait même alors qu'exécuter l'office des anges de malheur, qui accomplissent les arrêts de Dieu. Il est dépeint, il est vrai, comme ayant peu de confiance en la vertu humaine. Mais il ne recherche pas de son propre mouvement à lui dresser des pièges et à lui préparer quelque éclatant naufrage. Il n'est donc pas le père du mal, dans le sens propre du mot[1]. » Haag s'exprime dans le même sens[2]. Il est certain que le Satan du livre de Job n'est pas celui de la théologie traditionnelle. Il lui manque pour cela un trait principal, il n'est pas l'adversaire de Dieu. Il se trouve, au contraire, au nombre de ses serviteurs. Il semble pourtant être un peu plus Satan que Nicolas et Haag veulent bien le dire. Il ne ressemble pas tellement à un simple accusateur public qu'il soit «personnellement indifférent au résultat», comme s'exprime le dernier de ces savants. N'est-il pas heureux de trouver Job en défaut, de constater chez lui une piété purement intéressée? N'est-il pas envieux de son bonheur? Ne profite-t-il pas, avec une malignité consommée, de l'autorisation de l'éprouver?

Dans Zach. 3, 1, Satan apparaît comme accusateur devant le tribunal de Dieu. Mais il se voit vertement tancé par le juge suprême. Il joue là en quelque sorte le rôle d'adversaire du règne de Dieu, puisqu'il s'attaque au souverain sacrificateur, le représentant le plus élevé du peuple élu. Josué, en effet, n'est pas accusé pour ses propres péchés; c'est comme grand-prêtre qu'il figure dans cette vision, c'est son vêtement sacerdotal qui est souillé, et Satan prétend qu'il n'y a point d'expiation pour le peuple, tout chargé de péchés, et qu'Israël doit par conséquent être rejeté[3]. C'est donc l'opposition de Dieu à Satan et, réciproquement, de Satan à Dieu, qui éclate dans ce passage.

Le dernier passage canonique qui parle de Satan, c'est

[1] Ouv. cité, p. 243. — [2] Ouv. cité, p. 416. — [3] Œhler, ouv. cité, § 200.

1 Chron. 21, 1. Il y est dit que Satan se leva contre Israël et incita David à faire le dénombrement du peuple, c'est-à-dire à agir contre la volonté de Dieu et à attirer ainsi sur Israël les châtiments divins. Satan apparaît donc ici comme l'adversaire du peuple de Dieu et de Dieu lui-même. Ce passage, comparé avec le passage parallèle, 2 Sam. 24, 1, fait bien voir la différence de conception qui existe entre le point de vue hébreu et le point de vue juif, relativement à la question qui nous occupe. Dans le vieux récit, c'est Dieu qui pousse David à faire le dénombrement; Dieu est donc encore considéré comme le seul et suprême auteur de tout ce qui arrive, du mal comme du bien. Dans le passage des Chroniques, nous voyons apparaître une conception tout autre, la crainte de porter atteinte à la majesté de Dieu, en le mettant en contact immédiat avec le monde et surtout en lui attribuant le mal; cette crainte oblige de recourir à l'influence de mauvais esprits pour expliquer l'existence du mal.

Le Satan de l'Ancien Testament n'est donc pas encore le prince de ce monde. Cependant nous trouvons là le point de départ de la démonologie postérieure. Nous avons, il est vrai, à considérer encore quelques passages canoniques qu'on a souvent cités à l'appui de cette doctrine.

La théologie traditionnelle a voulu trouver le diable dans le serpent du récit de la chute. C'est là une erreur. Ce serpent est un véritable animal des champs, créé par Dieu[1]. Il est, à la vérité, un animal merveilleux, mais pas plus que les arbres qui se trouvent, comme lui, dans le jardin d'Éden. Sur le sol qui produit de pareils arbres, l'existence d'un animal de ce genre n'a rien qui puisse nous étonner. Dans d'autres religions de l'antiquité, le serpent joue du reste un rôle analogue[2]. Nous sommes entièrement d'accord avec Baudissin, qui dit à ce sujet:

[1] Gen. 3, 1. 14. — [2] Baudissin, ouv. cité, I, p. 255 ss.

« Le serpent n'apparaît pas ici comme l'incarnation d'une puissance surnaturelle quelconque. L'idée, que c'est Satan qui parle par lui, a été introduite dans le récit par l'interprétation postérieure, elle n'y a pas été puisée. Si le serpent parle, il ne sort pas pour cela de la sphère du règne animal, tout aussi peu que l'ânesse de Balaam, lorsqu'elle parle; car tout le récit porte le caractère du mythe. La méchanceté ne lui est pas non plus attribuée. Mais pour expliquer le péché, qui ne peut pas avoir son origine dans l'homme, créé bon par Dieu, il fallait en attribuer la cause à un autre être. Aucun ne paraissait plus propre à cela que le serpent, qui inspire de l'aversion à l'homme et que les Sémites considéraient comme plus rusé que les autres animaux[1]. »

On a aussi voulu trouver le diable dans les *schédim*[2], dans les *séirim*[3], ainsi que dans l'*azazel*[4]. La signification exacte de ces termes, qu'on ne trouve que dans les passages cités, n'est pas facile à déterminer. Cependant les exégètes modernes les plus compétents reconnaissent qu'ils ne désignent pas le diable, mais simplement des espèces de fantômes, de spectres ou de mauvais esprits, qui n'existaient que dans la croyance populaire[5]. Comme il n'en est question que dans quelques rares passages, presque tous d'une époque récente, on ne saurait trouver là des éléments intégrants de la religion d'Israël. Dans plusieurs passages, les auteurs sacrés traitent même ces êtres imaginaires de vaines idoles, tandis que les Israélites infidèles leur offraient des sacrifices[6].

Si nous passons aux livres apocryphes, nous trouvons, Sap. 2, 23 s., l'idée que Dieu avait créé l'homme pour l'im-

[1] Ouv. cité, I, p. 290. — [2] Deut. 32, 17; Ps. 106, 37. — [3] Lév. 17, 7; Es. 13, 21; 34, 14; 2 Chron. 11, 15. — [4] Lév. 16, 8. 10 s. 26. — [5] Voy. Knobel, à Lév. 16, 10; 17, 7; Deut. 32, 17; Es. 13, 21. — [6] Deut. 32, 17; Ps. 106, 37; Lév. 17, 7; 2 Chron. 11, 15.

mortalité, qu'il l'avait fait à son image, mais que le diable, par envie, introduisit la mort dans le monde. C'est la première fois que le serpent tentateur du récit de la chute est identifié avec le diable. Dans le livre de Baruch, les idoles et les démons sont identifiés[1]. La version des Septante rend, dans une série de passages, les termes qui désignent des idoles ou des spectres par celui de démons[2]. Les démons sont censés habiter de préférence le désert[3]. Ils sont appelés des esprits mauvais[4].

Le livre de Tobit nous donne le nom propre d'un démon qui joue un grand rôle dans le récit; il s'appelle Asmodée. Il est épris de Sara, fille de Raguel, et tue successivement ses sept premiers maris[5]. Mais le fils de Tobit, sur le conseil de l'ange Raphaël, le met en fuite, en brûlant, le premier jour de son mariage avec Sara, le cœur et le foie d'un poisson, dont le démon ne peut pas supporter l'odeur[6]. Dans la haute Égypte, où Asmodée se réfugie, il est garrotté par Raphaël[7].

Nous voyons que la démonologie s'est beaucoup développée au sein du judaïsme et que le terrain s'y préparait pour la démonologie plus complète des siècles postérieurs. Le dualisme, si profondément contraire à l'ancienne religion d'Israël, mais que les Juifs apprirent à connaître, à partir de l'exil, par la religion des Perses, semble avoir puissamment contribué au développement de la démonologie juive.

§ 30. LA MORT ET LA VIE FUTURE

De toutes les questions relatives à l'homme, la seule que nous ayons à traiter ici, c'est celle de la mort et de la vie future.

[1] 4, 7. — [2] Deut. 32, 17; Es. 13, 21 (Septante, v. 23); 34, 14; 65, 11; Ps. 96, 5; 106, 37 (Septante, 95, 5 et 105, 37). — [3] Bar. 4, 35; Tob 8, 3. — [4] 6, 8. — [5] 3, 8; 6, 14. — [6] 6, 8. 15-17; 8, 2 s. — [7] 8, 3.

Quant à la mort, il existe un double point de vue dans l'Ancien Testament. D'une part, elle est considérée comme quelque chose de naturel; de l'autre, elle apparaît comme la conséquence et le châtiment du péché. Nous pouvons le constater déjà dans les premiers récits du document A.

Nous voyons, en effet, Dieu menacer Adam de mort pour le cas où il transgresserait sa volonté[1], et, après la transgression, exécuter sa menace[2]. Mais, dans le même morceau, nous lisons que l'homme est pris de la poussière de la terre et qu'il retournera à la poussière[3]. S'il présente la mort à la fois comme une punition et comme une conséquence naturelle de l'origine terrestre de l'homme, notre auteur concilie ce double point de vue, en montrant que l'homme aurait pu s'élever à une vie supérieure et éternelle par une grâce particulière de Dieu et par l'obéissance à sa volonté. L'homme avait le droit de manger de l'arbre de vie, de l'arbre qui communique la vie éternelle, et il ne perdit ce droit qu'à la suite de sa désobéissance[4]. Si l'homme était mortel par sa nature, il pouvait arriver à l'immortalité par sa fidélité envers Dieu. Dans le vieux fragment, Gen. 6, 1-4, l'homme est appelé chair[5], comme les animaux, ce qui semble impliquer l'idée qu'il est mortel en vertu de sa constitution physique. Mais il est dit, dans ce même fragment, que Dieu réduisit à cent vingt ans la durée de la vie humaine, qui, précédemment, avait été beaucoup plus longue, et qu'il le fit pour châtier la perversité humaine. D'après le récit de la chute, l'homme meurt, parce qu'il ne peut plus manger le fruit de l'arbre de vie; d'après le passage que nous venons de citer, au contraire, ses jours sont réduits, parce que l'esprit de Dieu, le principe vital de tout ce qui existe, ne restera pas toujours dans l'homme.

[1] Gen. 2, 17; 3, 3. — [2] 3, 19. 22-24. — [3] 2, 7; 3, 19; comp. Ps. 90, 3; 146, 4. — [4] Gen. 2, 9. 16; 3, 22 ss. — [5] V. 3.

L'enlèvement d'Hénoc et celui d'Élie[1] semblent également indiquer que l'homme n'était pas fatalement soumis à la mort, que la mort n'était pas inséparable de la nature humaine. La même pensée se retrouve dans la déclaration prophétique qui prédit, pour le règne messianique, l'anéantissement de la mort[2]. Nous voyons enfin que les corps morts et tout ce qui entrait en contact avec eux étaient considérés comme impurs et souillés[3], comme des choses pour lesquelles Dieu éprouve de la répulsion et qu'il ne peut pas avoir voulues. Il résulte également d'une foule d'autres passages, trop nombreux pour être cités ici, que la mort, tout en paraissant très naturelle, est pourtant, d'après l'Ancien Testament tout entier, le résultat et le principal châtiment du péché.

Que pensaient les Israélites de l'état de l'homme après la mort? Bien qu'on ait souvent affirmé le contraire, il est certain que, depuis la haute antiquité, les Hébreux croyaient à la survivance des morts, à une vie future. Ce qui le prouve, c'est l'habitude d'évoquer les morts, qui était tellement enracinée que, malgré les défenses réitérées et sévères, elle se maintint longtemps en Israël[4]. Si elle fut défendue, ce n'est pas qu'on doutât de la survivance des morts ; mais on considérait l'évocation des morts comme une pratique superstitieuse et une infidélité envers Jéhova, qui devait seul être consulté. Il est dit que les morts « ont été recueillis avec les pères », avec les ancêtres, non seulement dans les passages récents du document C[5], mais aussi dans des passages plus anciens[6]. Cette formule est employée même quand les morts n'ont pas été enterrés avec les pères.

[1] Gen. 5, 24 ; 2 Rois 2. — [2] Es. 25, 8 ; comp. 26, 19. — [3] Nomb. 5, 2 ; 19, 11 ss. ; Ag. 2, 13. — [4] 1 Sam. 28, 3. 7 ss. ; Es. 8, 19 ; 19, 3 ; 29, 4 ; Deut. 18, 11 ; Lév. 19, 31 ; 20, 6. 27 ; 2 Rois 21, 6 ; 23, 24. — [5] Gen. 25, 8. 17 ; 35, 29 ; 49, 29. 33 ; Nomb. 20, 24. 26 ; 27, 13 ; Deut. 32, 50. — [6] Gen. 15, 15 ; Jug. 2, 10 ; 2 Sam. 7, 12 ; 1 Rois 1, 21 ; 2, 10 ; 11, 21.

C'est ainsi que Jacob dit qu'il descendra avec deuil vers son fils Joseph, au séjour des morts[1], bien qu'il crût que ce fils avait été dévoré par une bête sauvage. N'est-ce pas aussi la foi à un séjour des morts, où l'on retrouve les trépassés, qui a dicté à David cette parole, lors de la mort d'un fils chéri : « Moi, je m'en irai bien à lui ; mais lui ne reviendra pas à moi[2]. » Sans la foi à une existence future, l'enlèvement d'Hénoc et celui d'Élie s'expliqueraient difficilement. Et puis, les différentes résurrections mentionnées dans l'Ancien Testament[3] ne sont-elles pas incompatibles avec l'idée que la mort soit un anéantissement complet de l'être humain ? Si quelques passages parlent de la mort comme d'un anéantissement[4], c'est en tant qu'elle est l'anéantissement, la fin de la vie actuelle[5], ou que la vie future n'apparaît que comme une vie de néant, comparée à la vie présente. L'Ecclésiaste met sans doute l'homme sur la même ligne que la bête et il trouve que leur sort est le même[6]. Mais dans ce livre tout entier éclate un scepticisme et un pessimisme qu'on ne retrouve dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. Il n'est donc pas permis de généraliser le point de vue qu'il exprime.

Le séjour des morts est appelé *scheol*, mot dont l'étymologie n'est pas parfaitement sûre. On le trouve déjà dans le document A[7]. En examinant de plus près ce que l'Ancien Testament dit du séjour des morts, on voit que les Israélites n'avaient pas des idées bien précises à cet égard, qu'ils ne s'occupaient guère des trépassés que pour présenter leur état comme un état lamentable. Ils se représentaient le schéol comme un abîme, où l'homme va en quelque sorte s'anéantir après la mort; car le mot *abadon*,

[1] Gen. 37, 35. — [2] 2 Sam. 12, 23. — [3] 1 Rois 17, 21 ss. ; 2 Rois 4, 34 ss. ; 13, 21. — [4] Job 7, 8. 21 ; 14, 10 ; Es. 38, 18 ; 26, 14 ; Ps. 37, 36 ; 39, 14. — [5] Job 7, 8-10. — [6] 3, 18-21. — [7] Gen. 37, 35 ; 42, 38 ; 44, 29.

synonyme de schéol ou de mort, dans plusieurs passages[1], veut dire à la fois abîme et anéantissement. Cet abîme se trouve dans les profondeurs de la terre[2]. C'est un gouffre insatiable[3], dont nul ne peut revenir[4]. C'est un lieu obscur[5] et silencieux[6]. C'est la région de l'oubli[7], où l'on ne voit plus rien, où l'on ne fait plus rien[8], où l'on n'est plus même en rapport avec Dieu[9], sans qu'on ait toutefois perdu la conscience de soi-même, la personnalité[10]. Tout le monde, riches et pauvres, bons et méchants, grands et petits y sont confondus[11]. Il n'y a en effet pas de rétribution après cette vie[12]. La terre est appelée «terre des vivants», en opposition au schéol[13]. L'existence du schéol ressemble plus à la mort qu'à la vie, ce n'est qu'une vie apparente; car les trépassés sont des *rephaïm*, c'est-à-dire des ombres[14]; c'est en quelque sorte un état de sommeil perpétuel[15].

On comprend, d'après ce qui précède, que la perspective de la vie future n'eût rien d'attrayant pour les Israélites, qu'elle ne pût les remplir que d'une profonde tristesse. La mort se présentait à eux sans espérance[16], elle était comme le roi de l'épouvante[17]; elle n'était désirable que dans le malheur extrême et pour y mettre fin[18]. Il résulte également de ce que nous venons de voir que la foi à la vie future était sans aucune valeur

[1] Job 26, 6; 28, 22; Prov. 15, 11; 27, 20. — [2] Nomb. 16, 30-33; Job 26, 5; Ps. 30, 4; 55, 16; 63, 10; Prov. 7, 27; 9, 18; 15, 24; Es 14, 9. 15; Ez. 26, 20; 31, 14 s. 18; 32, 18. 21. 24. — [3] Es. 5, 14; Hab. 2, 5; Prov. 1, 12; 27, 20; 30, 16. — [4] Job 7, 9; 16, 22; 17, 13-15. — [5] 10, 22; 17, 13; 18, 18; Jér. 13, 16; Ps. 49, 20; 88, 7. 13; 143, 3; Lam. 3, 6. — [6] Es. 38, 18; Ps. 30, 10; 31, 18; 88, 11; 94, 17; 115, 17. — [7] 88, 13. — [8] Job 3, 13. 17; 14, 21; 17, 16; Eccl. 9, 5 s. 10; Ps. 6, 6. — [9] Ps. 88, 6; Es. 38, 18. — [10] 1 Sam. 28, 15 ss.; Ez. 32, 21; Job 14, 22; 26, 5; 28, 22. — [11] 3, 13-19; Ps. 49, 11-15. — [12] Eccl. 9, 5. — [13] Job 28, 13; Ps. 27, 13; 52, 7; 116, 9; 142, 6; Es. 38, 11; 53, 8; Jér. 11, 19; Ez. 26, 20; 32, 23. 32. — [14] Job 26, 5; Ps. 88, 11; Prov. 2, 18; 9, 18; 21, 16; Es. 14, 9; 26, 14. 19. — [15] Job 3, 13; 14, 12; Jér. 51, 39. 57. — [16] 2 Sam. 14, 14; Job 7, 7 ss.; 10, 20-22; 14, 7-22; 17, 11-16; Es. 38, 1 ss. 10 ss.; Ps. 116, 3. — [17] Job 18, 14. — [18] 3, 3-5. 21; 6, 8 s.; 14, 13; Es. 57, 1 s.

et sans aucune influence religieuses et morales, parce qu'elle n'impliquait pas l'idée d'une rémunération d'outre-tombe. Ce n'est pas après la mort, mais par la mort, par une mort malheureuse et prématurée, que Dieu punit les méchants[1]; ce n'est pas par la vie éternelle, mais par une vie terrestre longue et heureuse, que Dieu bénit les justes[2]. L'espérance d'avoir une nombreuse postérité et de survivre dans ses enfants, est une perspective bien plus belle que la vie future[3].

Nous concluons de ce qui précède qu'il est également faux de soutenir que les Israélites n'ont pas cru à la vie future ou de leur attribuer l'espérance de la vie éternelle dans le sens chrétien, double erreur dans laquelle on est tombé tour à tour. Si la foi à la vie éternelle et, par conséquent, à un jugement, à des récompenses et à des châtiments éternels, avait été répandue en Israël, on n'eût sans doute pas manqué de la faire intervenir dans la législation du Pentateuque, comme sanction de la loi, et dans la prédication prophétique, comme stimulant de la fidélité. Mais partout, même dans les documents législatifs et prophétiques les plus récents, on n'a recours qu'à des promesses ou à des menaces terrestres, pour engager au bien ou pour détourner du mal. En Israël, la foi à la vie éternelle n'était, en effet, pas du tout ce qu'elle est devenue par l'Évangile; elle remplissait d'épouvante et non d'espérance; elle ne pouvait donc pas jouer, dans l'ancienne alliance, le rôle qu'elle joue dans la nouvelle. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, dans tous les documents antérieurs à l'exil, cette foi apparaît comme une

[1] Gen. 6 s.; 18 s.; 38, 7; Lév. 10, 1 ss.; Nomb. 16; 2 Sam. 12, 13 s.; Jér. 31, 30; Ez. 3, 18. 20; 18; 33, 8 s. 12 s.; Job 11, 20; 24, 19; etc. — [2] Ex. 20, 12; Lév. 18, 5; Deut. 4, 1. 40; 5, 33; 6, 2. 24; 8, 1; 11, 8 s.; 30, 15-20; 32, 47; Am. 5, 4. 6. 14; Hab. 2, 4; Ez. 18, 9. 17. 19. 21 s. 27 s.; 20, 11; 33, 14 ss.; etc. — [3] Gen. 12, 2 s.; 15, 2 ss.; 17, 4; 26, 3 s.; 28, 14.

simple croyance populaire et nullement comme une partie intégrante de la religion d'Israël.

On a pourtant voulu trouver l'espérance, plus ou moins évangélique, de la vie éternelle, sinon chez tous les Israélites, du moins chez quelques âmes d'élite. Mais alors il faudrait la constater chez les prophètes, l'élite de la nation. Or nous avons vu qu'elle est, au contraire, absente de l'enseignement prophétique. Examinons toutefois les passages sur lesquels on croit pouvoir appuyer cette thèse.

L'un des principaux, c'est Job 19, 25-27. Mais ce livre ne manque pas de répéter que, malgré sa justice, l'homme ne conserve aucune espérance après la mort[1]. Il y a plus; le livre tout entier est incompréhensible, si l'auteur a cru à la félicité éternelle des justes. Le problème qui y est débattu aurait en effet trouvé, dans cette foi, sa solution naturelle et aurait complètement perdu le caractère tragique qu'il y revêt[2]. Que signifie donc le passage en question? Il est en partie expliqué par 16, 19-22, où Job, prévoyant que le nombre de ses années touche à la fin, exprime l'espoir que Dieu sera son avocat et qu'il le justifiera contre ses amis accusateurs. La même idée est exprimée 19, 25-27, mais dans un langage beaucoup plus enthousiaste. Job y répète qu'après sa mort Dieu sera son vengeur, son défenseur, pour le justifier contre les accusations injustes que ses amis dirigent contre lui. Il «est convaincu que, malgré les apparences, Dieu finira par reconnaître publiquement son innocence, et s'il ne le fait pas avant sa mort, il le fera du moins après... Il *voit* d'avance cette revendication, son cœur tressaille d'agitation en face de cette perspective[3].»

On soutient aussi que, dans quelques passages des Proverbes,

[1] 7, 6 s.; 10, 20 s.; 14; 17, 13 ss. — [2] Comp. Reuss, Philosophie, p. 22; le même, Gesch. § 238; Schultz, ouv. cité, p. 661 ss. — [3] Reuss, à ce passage.

la félicité éternelle est promise aux justes. Les principaux de ces passages sont 14, 32 et 15, 24. Nous lisons dans le premier que «le juste trouve un refuge même en sa mort», et dans le deuxième, que, «pour le sage, le sentier de la vie mène en haut, afin qu'il évite le séjour des morts, qui est en bas». Œhler ne croit pas pouvoir trouver ici l'espérance de la vie éternelle, parce qu'il n'y a aucun indice que la vie qui, dans certains passages des Proverbes, est présentée comme la récompense de la sagesse, soit la vie d'outre-tombe[1]. Il pense que, dans le premier de ces passages, l'auteur parle ou bien de l'assurance du juste dans un danger extrême ou bien de l'espérance qui l'anime, en face de la mort, touchant l'avenir de sa postérité (telle que Jacob l'exprime Gen. 49, 18) ou touchant sa propre mémoire (dans le sens de Prov. 10, 7, qui dit que la mémoire du juste est en bénédiction). Il estime que, dans le second passage, il n'est question que d'une vie terrestre longue et bénie, obtenue par la protection divine[2]. Il faut d'ailleurs remarquer que, selon la version des Septante, le premier de ces passages parle de la confiance que le juste peut avoir en sa vertu, non de celle qu'il peut avoir lors de la mort. Cela prouve que les premiers traducteurs n'y ont pas trouvé l'espérance de la félicité éternelle. Touchant le second passage, où il est dit du sage que le sentier de la vie mène en haut, par opposition au schéol, qui est en bas, Reuss fait remarquer que «la montée du premier vers est amenée par la descente du second», en sorte que «il n'est pas nécessaire de songer ici à l'immortalité[3]».

Enfin, on veut trouver dans quelques Psaumes l'espérance de la félicité éternelle. Si cela était, on n'aurait pas lieu d'en être surpris, ces Psaumes pouvant dater d'une époque où

[1] 2, 21 s.; 3, 16; 10, 30; etc. — [2] Ouv. cité, § 243. — [3] Reuss, à ce passage.

pareille espérance existait réellement parmi les Juifs. Le premier des passages mis en avant, c'est Ps. 16, 10 s. : « Tu n'abandonneras pas mon âme au séjour des morts; tu ne permettras pas que ton bien-aimé voie la fosse. Tu me feras connaître le sentier de la vie; il y a un rassasiement de joies devant ta face, il y a des délices dans ta droite à jamais. » Mais franchement, nous ne voyons ici, comme beaucoup d'exégètes, que l'espérance d'être délivré du danger de la mort et de goûter les délices de la communion avec Dieu, qui est pour le psalmiste le souverain bien[1]. Quant à l'expression « à jamais », il ne faut pas la presser de manière à y trouver une durée éternelle, les expressions de ce genre n'ayant souvent, dans l'Ancien Testament, qu'un sens tout à fait restreint et relatif. Un autre passage qui doit être pris en considération, c'est Ps. 49, 16, où nous lisons : « Dieu sauvera mon âme du séjour des morts, car il me prendra », ce qui veut dire peut-être : il me prendra à lui comme Hénoc. Beaucoup d'exégètes contestent pourtant qu'il soit question, dans ce passage, de l'espérance de la vie éternelle. Reuss produit en faveur de cette opinion une série de considérations qui ont du poids. En tout cas, considéré en lui-même, le texte pourrait vouloir dire, comme d'autres textes du même genre, que Dieu sauvera le psalmiste de la mort. Mais quand on a égard au contexte, quand on voit que le verset 16 est opposé aux versets précédents, où il est dit de ceux qui périssent qu'ils sont mis dans le séjour des morts et que la mort fait d'eux sa pâture[2], — on peut être amené à penser qu'il est question ici d'un salut d'outre-tombe. Il nous reste à considérer Ps. 73, 24-26. Là, c'est également en opposition aux méchants, ruinés, détruits, anéantis par une fin soudaine[3], que le psalmiste espère être élevé à la gloire et avoir Dieu pour partage à jamais, lors même

[1] V. 2. — [2] V. 8-15. — [3] V. 17 ss.

que sa chair et son cœur se consument. Dans ce passage, comme dans le précédent, l'auteur aspire à être uni à Dieu, à obtenir la gloire et la félicité pour toujours; il y exprime, par conséquent, quelque espoir d'obtenir cette faveur. Mais aucun de ces deux passages n'exprime une assurance pleine et entière du salut éternel.

Le premier et le seul passage canonique où pareille espérance soit sûrement affirmée, c'est Dan. 12, 2 s., où nous lisons: « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle et les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du ciel, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude brilleront comme les étoiles, à toujours et à perpétuité. » Ici, l'idée de la vie éternelle est exprimée avec toute la netteté désirable, et, avec elle, l'idée de la résurrection des morts, d'une rémunération future, des peines éternelles des méchants et de la félicité éternelle des justes. Il faut pourtant remarquer qu'il n'est pas question chez Daniel d'une résurrection universelle. Une partie seulement de ceux qui dorment ressusciteront. Probablement que, dans la pensée de l'auteur, la faveur de la résurrection est réservée aux seuls Juifs[1]. La foi à la résurrection des morts est également exprimée dans le deuxième livre des Machabées[2], où nous voyons que les prières pour les morts commençaient à se combiner de bonne heure avec cette foi[3].

On a beaucoup discuté la question de savoir par quelle influence étrangère les Juifs étaient arrivés à l'idée de la résurrection des morts; mais cette discussion n'a point abouti à des résultats parfaitement certains[4]. Pour la théologie biblique, il est

[1] Hitzig et Reuss, à ce passage. — [2] 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36; 12, 43 ss.; 14, 46. — [3] 12, 43 ss. — [4] Nicolas, ouv. cité, p. 325 ss.

plus intéressant de constater que les germes de cette doctrine existent dans quelques passages prophétiques et qu'elle a pu naître au sein du judaïsme sans aucune influence étrangère. Les prophètes avaient, de tout temps, annoncé la destruction, la mort d'Israël, comme châtiment de ses péchés[1]. Mais ils ne pouvaient admettre son anéantissement complet. De là l'idée souvent exprimée d'un reste qui subsistera à travers les jugements et les châtiments divins et qui formera un nouveau peuple de Dieu, dans une ère nouvelle. Cette restauration est présentée par plusieurs prophètes comme une résurrection du peuple anéanti[2]. Or l'idée de la résurrection collective pouvait facilement conduire à celle de la résurrection individuelle, qui semble percer dans És. 26, 19.

Les germes de cette doctrine, que nous venons de constater dans l'enseignement prophétique, paraissent s'être particulièrement développés pendant les grandes persécutions qui furent dirigées contre les Juifs par Antiochus Épiphane; c'est à cette époque, en effet, qu'elle se présente à nous dans le livre de Daniel. « L'attente fébrile du dénouement, la haine de l'oppression, cette haine qui n'était pas satisfaite par la perspective d'une revanche momentanée et passagère, la conviction surtout que la justice éternelle ne pouvait pas laisser succomber sans aucune compensation les innombrables victimes mortes pour leur Dieu et leur foi, toutes ces causes finirent par faire surgir la croyance à la résurrection des morts et à un jugement d'outre-tombe[3]. » Cette croyance apparaît donc comme un produit des espérances messianiques et de la foi à la justice divine[4].

A côté de la doctrine de la résurrection des morts, qui prit

[1] Os. 6, 5; 9, 6; 13, 1; Es. 1, 4-9; Mich. 3, 12; Deut. 30, 15 ss.; Jér. 4; Ez. 33, 11; Lam. 2, 17. — [2] Os. 6, 1-3; 13, 14; Ez. 37, 1-14; Es. 26, 18 s.; 65, 17-19. — [3] Reuss, Apocalypse, p. 8. — [4] Reuss, Théol. chrét. I, p. 76 s.; Nicolas, p. 355 ss.; Seinecke, Gesch. des Volkes Israel, p. 144 s.

naissance et se développa parmi les Juifs palestiniens, nous voyons se former, parmi les Juifs alexandrins, la doctrine de l'immortalité de l'âme. Elle est exposée pour la première fois dans un de nos livres apocryphes, la Sapience. L'auteur semble avoir été poussé à accentuer ce point par l'épicuréisme, qui niait la vie future et avait pour devise: mangeons et buvons, car demain nous mourrons[1]. D'après lui, les âmes sont préexistantes[2] et enfermées dans le corps comme dans une prison[3]; Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, l'immortalité, en le créant à son image[4], comme il a créé toutes choses pour l'être[5]; il n'a point fait la mort et ne trouve point de plaisir à voir périr les vivants[6]; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde[7]; mais la justice n'est point sujette à la mort[8]; l'observation des ordonnances divines donne l'assurance de l'immortalité, et l'immortalité rapproche de Dieu[9]; les âmes des justes sont entre les mains de Dieu, — les fous seuls peuvent croire qu'elles meurent, — leur espérance est immortelle, après avoir passé par le creuset de l'épreuve, elles reluiront, elles jugeront les nations et domineront les peuples[10]; c'est ainsi que les justes vivront à jamais[11]. Les méchants semblent être condamnés à mort, à l'anéantissement[12]. D'un autre côté pourtant, il est permis de croire qu'eux aussi existent éternellement et même qu'ils connaissent le sort des justes[13]. Car « dans le langage de notre auteur le terme de mort a déjà le sens figuré que nous lui connaissons par le Nouveau Testament, savoir celui de damnation, de manque absolu de félicité[14] ». Ces idées sont encore bien plus développées chez Philon, où l'on voit clairement qu'elles ont été empruntées à Platon[15].

[1] 2, 1-20. — [2] 8, 19 s. — [3] 9, 15. — [4] 2, 23. — [5] 1, 14. — [6] 1, 13. — [7] 2, 24. — [8] 1, 15. — [9] 6, 18 s.; 8, 17; 15, 3. — [10] 3, 1-9. — [11] 5, 15 s. — [12] 1, 15 s.; 3, 10-19; 4, 19; 5, 14. — [13] 5, 1-13. — [14] Reuss, Philosophie, p. 510. — [15] Nicolas, p. 318 ss.; comp. Haag, p. 421 s.; Cölln, § 108.

Notons encore, pour terminer, la différence qui, à l'origine, existait entre la doctrine de la résurrection des morts et celle de l'immortalité de l'âme, confondues, depuis, dans la dogmatique chrétienne. La doctrine de la résurrection, plus particulièrement juive et théologique, partait de l'idée que Dieu peut rendre la vie aux morts[1]. La doctrine plus philosophique de l'immortalité de l'âme, issue de l'école platonicienne, attribuait à l'âme la vertu de l'immortalité. D'après elle, l'âme étant impérissable de sa nature, ne peut pas mourir et n'a pas besoin d'être vivifiée, créée une seconde fois, pour arriver à la vie éternelle. Par la mort, elle est délivrée de la prison du corps, elle s'envole vers les régions célestes et participe tout naturellement à la vie éternelle. La doctrine grecque de l'immortalité est donc absolument indépendante de la doctrine juive de la résurrection. C'étaient d'abord deux courants séparés, partant de deux sources différentes. Mais les docteurs chrétiens, nourris à la fois de la théologie juive et de la philosophie grecque, ont réuni les deux courants, combiné les deux doctrines.

§ 31. LE LÉVITISME

Le judaïsme est, à certains égards, le contre-pied du prophétisme, tel qu'il nous apparaît dans ses représentants les plus illustres. Celui-ci accorda la plus grande importance à la vie et à la loi morales et leur subordonna toutes les pratiques extérieures de la religion. Après l'exil, au contraire, une importance capitale fut attribuée aux lois lévitiques, purement rituelles, et au culte extérieur. Ce n'est plus l'esprit et la vie qui jouèrent le rôle principal, comme chez les prophètes, mais la forme et le

[1] Voy. 2 Mach. 7, 23; comp. Nicolas, p. 327.

rite. Comparé au spiritualisme prophétique, le judaïsme représente la tendance formaliste. Voilà pourquoi nous parlerons du lévitisme et de tout ce qui s'y rattache avant de parler de la vie morale.

Ézéchiel marque le premier pas décisif vers le triomphe du lévitisme. Dans la plupart de ses discours, on sent, à la vérité, encore l'esprit prophétique. Mais à partir du chapitre 40 de son livre on trouve un morceau qui n'a son semblable chez aucun prophète antérieur. Ce morceau décrit la restauration d'Israël du point de vue purement lévitique. Au lieu de placer l'essence de la piété et l'espérance du salut d'Israël dans la conversion des cœurs, dans la connaissance de Dieu, dans la pratique des devoirs de justice et de charité, le prophète fonde, ici, les plus grandes espérances sur le sacerdoce et le culte extérieur. Ézéchiel était à la fois prêtre et prophète; aussi son livre est-il l'expression et du prophétisme et du lévitisme.

Le morceau Lév. 17 à 26, qui provient peut-être d'Ézéchiel ou de l'un de ses disciples, dénote également un double courant. Dans les chapitres 18 à 20 prédominent les lois morales. Dans les autres chapitres, au contraire, on ne trouve guère que des lois rituelles.

Tous les prophètes, peu nombreux d'ailleurs, qui se levèrent après l'exil, subirent à un haut degré l'influence de l'esprit lévitique. Aggée se préoccupe presque exclusivement de la reconstruction du temple[1]. Il accorde une importance majeure au rôle du souverain sacrificateur Josué[2]. Chez Zacharie on retrouve les mêmes préoccupations[3]. Mais la tendance lévitique se manifeste surtout chez Malachie. Il appelle le prêtre un envoyé ou un ange de Jéhova[4]. La première et la plus grande infidélité

[1] Chap. 1 s. — [2] 1, 1. 12; 2, 2. 4. — [3] 3, 1-8; 4, 1 ss. 14; 6, 9 ss. — [4] 2, 7; comp. Eccl. 5, 5.

qu'il signale, c'est l'offrande de victimes impures[1]. La conversion et la fidélité envers Dieu consistent, à ses yeux, dans le payement régulier de la dîme[2].

Cette tendance aboutit au document C, dont la législation a exclusivement pour but de régler, jusque dans les moindres détails, tout ce qui concerne le sanctuaire, le sacerdoce, les sacrifices, la pureté lévitique, les fêtes religieuses, les offrandes, la division hiérarchique du sacerdoce et du peuple[3]. Même le cadre historique de ce document poursuit un but lévitique. Au récit de la création se rattache l'institution du sabbat[4]; à celui du déluge, la défense de manger du sang[5]; à celui de l'alliance traitée avec Abraham, l'usage de la circoncision[6]; à celui de la sortie d'Égypte, l'institution de la pâque[7]. D'autres récits de ce document ont pour but de glorifier le sacerdoce ou d'inculquer la stricte observation des lois rituelles[8]. Aussi Wellhausen a-t-il pu dire que, dans ce document, la chose essentielle est que les sacrifices soient offerts conformément aux prescriptions : au lieu légal, à l'époque légale, par le personnel légal et d'après le procédé légal[9]. Reuss a dit, avec non moins de raison, que l'important y est, non la pureté du cœur, mais celle du corps et des plats[10].

Cette législation, Esdras et Néhémie cherchèrent à l'appliquer, à la faire passer dans la vie pratique. Leur réforme porte principalement sur le côté extérieur de la religion ; ils accordent le plus grand soin au rétablissement du culte et à l'observation stricte de toutes les pratiques lévitiques[11].

Les Chroniques supposent partout que la législation du docu-

[1] Mal. 1, 6-14. — [2] 3, 7-10. — [3] Ex. 25-31, 17; 35-40; Lév. 1-16; 27; Nomb. 1-10; 15; 18 s.; 28-30; 35. — [4] Gen. 2, 2 s. — [5] 9, 4. — [6] 17, 9 ss. — [7] Ex. 12, 1 ss. — [8] Lév. 10, 1 ss.; Nomb. 15, 32 ss.; 16, 1 ss.; 17, 1 ss. — [9] Ouv. cité, p. 441. — [10] Gesch. § 379. — [11] Esd. 3, 3-7; 6, 16-22; 8, 15-36; 10, 17 ss.; Néh. 8, 14-18; 10-13.

ment C a été en vigueur depuis les temps mosaïques, et rien ne paraît à leur auteur plus digne de mention que les détails qui se rapportent au culte lévitique et ceux-là surtout qui peuvent rehausser le sacerdoce. D'après ces livres, Dieu accorde sa bénédiction spéciale à ceux qui observent les ordonnances lévitiques et punit sévèrement ceux qui les transgressent[1].

Cette tendance lévitique et formaliste ne fit qu'augmenter avec le temps et elle se manifesta de mille manières diverses. Le jeûne, le deuil, les larmes, les sacrifices, l'abstinence des aliments impurs, l'observation des jours fériés, dont on augmente encore le nombre, occupent de plus en plus le premier rang dans la piété juive[2]. La justice consiste en grande partie dans cette piété purement extérieure[3]. La profanation des choses saintes, une atteinte portée aux ordonnances lévitiques sont considérées comme des actes abominables[4]. La prière même prend un caractère formaliste[5]. Aussi l'Ecclésiaste sent-il déjà le besoin de combattre les vaines redites dans la prière[6].

Après avoir ainsi signalé, d'une manière générale, le développement et le triomphe du lévitisme, il est temps de considérer en détail ce que devint le culte sous cette influence.

[1] Chron. 6, 31 ss. 48 ss. 54 ss.; 9, 10-34; 13; 15 s.; 22-26; 28 s.; 2 Chron. 2-7; 8, 12-16; 11, 13-17; 13, 9-15; 17, 7-9; 19, 8-11; 20, 3. 21 s.; 23 s.; 26, 16-21; 29-31; 35. — [2] Esd. 8, 21. 23; 10, 1. 9; Néh. 1, 4; 9, 1; Esth. 4, 3. 16; 9, 19-32; Dan. 1, 5-16; 9, 3; 10, 3. 12; Bar. 1, 5. 10; Tob. 1, 6-8. 10-12; 12, 8; 1 Mach. 2, 32-38. 46; 3, 47; 4, 47-59; 2 Mach. 1, 8 s. 18-36; 3, 31-33; 6, 6-11; 7; 8, 26-28; 12, 31 s. 38. 43; 13, 12. 23; Jud. 4, 9-15; 8, 6; 9, 1. — [3] Tob. 1, 2 s.; 12, 8 s. — [4] Ps. 74, 3 ss.; Dan. 5; 7, 25 s.; 8, 11-14; 9, 27; 12, 11; 1 Mach. 1, 15. 21-28. 37. 41-64; 3, 48-51; 4, 36 ss.; 6, 7; 2 Mach. 3, 18 ss.; 4, 13-17; 5, 15 s.; 6, 1-7. 18 ss.; 12, 39-42; 13, 8; 15, 1-5. 18. 32 s.; Jud. 4, 2 s.; 8, 21; 9, 8. — [5] Dan. 6, 10; 2 Mach. 3, 19-21; 3 Mach. 1, 18; 2, 1. — [6] 5, 1.

I. Le sanctuaire.

Nous avons vu, dans les deux premières périodes, comment la multiplicité des lieux de culte, qui répond à un besoin naturel et légitime du sentiment religieux, favorisa l'idolâtrie et nécessita la centralisation du culte, et comment celle-ci fut préparée et en partie réalisée par la construction du temple de Jérusalem, par la ruine du royaume des dix tribus, par la découverte du Deutéronome et la réforme de Josias, enfin et surtout par la captivité de Babylone, qui mit fin, pour toujours, à l'idolâtrie sans cesse renaissante d'Israël.

Les documents de notre période qui s'occupent de cette question ne croient plus nécessaire de défendre la centralisation du culte contre le culte des hauts lieux, comme le fait encore le Deutéronome. Ézéchiel présente cette centralisation comme une chose qui s'entend de soi[1]. Il en est de même d'Aggée et de Zacharie[2]. Dans d'autres documents on va plus loin. La centralisation du culte y apparaît, non seulement comme un fait accompli, mais comme ayant existé de tout temps, depuis Moïse. C'est ce qu'on voit déjà dans les chapitres 17 à 26 du Lévitique et surtout dans la législation du document C. Ce document et, avec lui, les Chroniques présentent le passé sous un jour tout à fait idéal. Ils transportent dans les siècles reculés ce qui existe dans le présent ou même ce que leurs auteurs voudraient y voir exister. Ce n'est donc pas de l'histoire qu'il faut y chercher, mais l'expression des idées religieuses de l'époque où ils furent rédigés. Voyons quelles étaient ces idées touchant le sanctuaire.

[1] Chap. 40-43. — [2] Ag. 1 s.; Zach. 4, 9 s.; 6, 12 s.

Le document C décrit en détail la construction du tabernacle du désert, ainsi que le mobilier et les ustensiles qui devaient servir au culte[1]. Il y a longtemps qu'on a démontré l'impossibilité d'établir un pareil sanctuaire en plein désert. On n'en trouve, du reste, pas la moindre trace dans les anciens documents[2]. Il n'y a que les Chroniques, où le document C est déjà considéré comme de l'histoire, qui en parlent[3]. Mais nous avons autre chose à faire qu'à constater simplement ce résultat négatif. Nous devons nous enquérir de la pensée religieuse qu'on voulait exprimer par les récits qui nous parlent de ce sanctuaire.

La principale idée religieuse que les Israélites ont de tout temps rattachée aux lieux de culte, c'est que Jéhova y est présent. Puisqu'il est le roi de son peuple, il doit résider au milieu de lui. Or sa résidence particulière, c'est le sanctuaire. Cette idée est déjà exprimée dans le vieux cantique Ex. 15. Aux versets 17 et 18, le pays montagneux de Canaan est appelé l'héritage de Jéhova, où il introduira son peuple, et le sanctuaire, celui de Sion sans doute, la demeure qu'il s'est préparée. Il y est dit aussi que Jéhova est roi à toujours, évidemment au milieu de son peuple, où il réside et exerce sa royauté. Ailleurs encore, c'est en sa qualité de roi d'Israël que Jéhova habite au milieu du peuple et plus particulièrement dans le temple, sa résidence spéciale, son trône, ou, par extension, sur la montagne de Sion et à Jérusalem[4]. Ésaïe voit en vision Jéhova, le roi, assis sur son trône, dans le sanctuaire[5]. Dans des passages très nombreux, se rendre au sanctuaire est synonyme de se présenter devant Jéhova, et ce qui se fait ou se trouve au sanc-

[1] Ex. 25 ss.; 35 ss. — [2] Wellhausen. ouv. cité, p. 40 ss. — [3] 1 Chron. 16, 39; 21, 29; 2 Chron. 1, 3 ss. — [4] Am. 1, 2; Es. 8, 18; 12, 6; 24, 23; Mich. 4, 7; Jér. 3, 17; 8, 19; Soph. 3, 14 s.; Héb. 2, 20; Ez. 43, 7; Joël 3, 16 s.; Ps. 24, 3-10; 48, 3 s.; 68, 25. — [5] Es. 6, 1. 5.

tuaire, se fait ou se trouve devant Jéhova[1]. Par suite, le sanctuaire est appelé la demeure de Jéhova[2].

Cette pensée fondamentale de la religion d'Israël, le document C la rattache au sanctuaire portatif du désert, qu'il appelle formellement la demeure de Jéhova[3] ou la demeure tout court[4]. Il dit que c'est là, et plus particulièrement sur l'arche, entre les deux chérubins, que Jéhova veut habiter au milieu de son peuple et se rencontrer avec lui, surtout avec Moïse, pour lui donner ses ordres[5]. La place de l'arche étant dans le très-saint[6], c'est donc là plus spécialement la demeure de Jéhova. Cela n'est d'ailleurs pas nouveau. Dans le document A déjà, Jéhova apparaît à Moïse et lui parle dans le tabernacle[7]. Selon d'autres vieux textes, Jéhova siège au-dessus de l'arche de l'alliance, entre les chérubins[8]. Il est dit enfin que, dans le temple de Salomon, l'arche fut placée dans le très-saint[9].

Le document C exprime, d'une manière très caractéristique, l'idée de la présence de Jéhova au milieu de son peuple par l'ordre de campement qu'il prescrit durant le voyage du désert. Le sanctuaire portatif doit former le centre du camp; à la tribu de Lévi est assigné l'entourage immédiat du sanctuaire; et plus loin, tout autour, camperont les autres tribus, dans un ordre parfaitement symétrique[10]. Ceux qui envisagent ce récit avec quelque sens historique ne peuvent y voir qu'une fiction. Un campement si régulier, pendant tout le voyage du désert, était matériellement aussi impossible que la confection du tabernacle

[1] Ex. 23, 17; 34, 23 s.; Jos. 18, 8. 10; Jug. 11, 11; 20, 1. 23. 26; 21, 2. 5. 8; 1 Sam. 10, 3. 17; 11, 15; 15, 33; 21, 6 s.; 2 Sam. 5, 3; 21, 7. 9; Deut. 12, 12; 14, 23. 26; 16, 11. 16; 26, 5. 10; 31, 11; etc. — [2] Deut. 12, 5; 1 Rois 8, 13; Zach. 2, 13. — [3] Lév. 15, 31; 17, 4; Nomb. 16, 9; 17, 13; 19, 13; 31, 30. 47; Jos. 22, 19. — [4] Ex. 26, 1. 6. 12 s. 15; etc. — [5] 25, 8. 22; 29, 42-46; 30, 6. 36; Nomb. 5, 3; 7, 89; 17, 4. — [6] Ex. 26, 33. — [7] 33, 7-11; 34, 34 s.; Nomb. 12, 5 ss. — [8] 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2. — [9] 1 Rois 8, 6 s. — [10] Nomb. 2.

magnifique avec tous ses accessoires. Aussi ne faut-il y chercher que l'expression symbolique de pensées religieuses, présentée sous la forme historique. Ce camp du désert représente le peuple d'Israël, au milieu duquel habite Jéhova, dans le tabernacle, sa résidence, entouré immédiatement de la tribu sacerdotale, la seule qui ait le droit d'être en rapport direct avec lui et qui sert d'intermédiaire entre lui et le peuple.

Il nous suffit d'avoir signalé la pensée religieuse principale qui, en Israël, se rattache au sanctuaire. Pour tous les détails du tabernacle et du temple, nous renvoyons à l'archéologie. La typologie traditionnelle a voulu trouver des pensées, des révélations, des prédictions profondes, dans tous les détails du sanctuaire israélite, et surtout du tabernacle, si minutieusement décrit dans le document C[1]. Mais ces interprétations mystiques et souvent excentriques ne sont nullement fondées dans les textes. L'antiquité procédait à cet égard avec une extrême simplicité. D'ailleurs, si l'auteur du document C avait réellement attribué au sanctuaire et à ses différentes parties la signification qu'on a cru y découvrir, il l'aurait expressément dit et même répété, afin d'y attirer la réflexion, comme il le fait, Ex. 31, 12-17, pour la signification du sabbat[2]. Ce qui prouve le mieux qu'aux anciens temps les esprits ne se livraient pas à cette typologie mystique tant cultivée dans la suite, c'est que Salomon fit exécuter les travaux du temple et confectionner les différents objets sacrés par des ouvriers et des artistes étrangers[3], qui n'avaient certainement pas une connaissance profonde de la religion d'Israël et encore moins de la religion chrétienne, qu'on a voulu trouver symbolisée dans le sanctuaire de l'ancienne alliance. Le document A ne dit même rien du tout de la manière dont le taber-

[1] Winer, Realwörterbuch, art. Stiftshütte; Knobel, Exodus u. Leviticus, p. 251 ss. — [2] Knobel, ouv. cité, p. 253. — [3] 1 Rois 5, 18; 7, 13 ss.

nacle fut construit, ce qui prouve qu'il n'attribuait aucune importance à la chose. Dans la suite, il est vrai, l'opinion se répandit que le temple, comme le tabernacle et les objets sacrés en général, avaient été exécutés d'après des instructions divines [1] et par des hommes doués par Dieu d'aptitudes spéciales [2]. Mais ce point de vue, représenté par le document C et les Chroniques, est de date récente et a été inspiré par la valeur exagérée qu'on accordait, après l'exil, au culte extérieur et à tout ce qui servait au culte. On comprend que ceux qui ferment les yeux aux résultats les plus certains de la critique et qui croient que Dieu a donné le modèle du tabernacle à Moïse et celui du temple à David, soient portés à chercher, dans l'ensemble et dans chaque détail de ces sanctuaires, des pensées divines, des mystères de la révélation. Mais comme les anciens documents ne disent rien de pareil et que ces renseignements ne se trouvent que dans des documents récents, qui présentent généralement l'histoire ancienne sous un jour très idéal et peu historique, nous ne saurions nous engager dans cette voie.

II. Le sacerdoce.

Nous avons vu plus haut que la liberté accordée primitivement à tout père de famille de remplir les fonctions sacerdotales, fut peu à peu limitée, à cause des abus qu'elle entraînait, et que la tribu de Lévi, parmi laquelle le sacerdoce se recruta de bonne heure, en grande partie, obtint, par la législation du Deutéronome, le privilège exclusif de remplir les fonctions sacerdotales. Mais nous n'avons trouvé, avant l'exil, aucune différence importante entre les différents sacrificateurs, aucune

[1] Ex. 25, 9. 40; 1 Chron. 28, 19. — [2] Ex. 28, 3; 31, 1 ss.; 35, 30 ss.; 36, 1 ss.

hiérarchie religieuse du sacerdoce, surtout aucune classification de la tribu de Lévi en différentes catégories de personnes sacrées. D'après le Deutéronome encore, avons-nous dit, tous les Lévites sont prêtres et tous le sont au même degré. Cet état de choses fut grandement modifié à partir de l'exil.

Ici encore, c'est Ézéchiel qui donne la première impulsion. Il ne fait pas mention du souverain sacrificateur, il est vrai; mais il établit la distinction entre prêtres et lévites. Il faut toutefois remarquer qu'il ne l'établit que dans son projet de législation pour l'avenir; il en parle donc comme de quelque chose qui n'existe pas encore et non comme de quelque chose de passé ou de présent. D'après lui, les fils de Tsadok seuls, entre tous les descendants de Lévi, doivent exercer le sacerdoce[1]. Il en exclut d'abord les étrangers, les incirconcis, et cela dans des termes qui prouvent que, précédemment, des étrangers même étaient employés au service du sanctuaire[2]. Il en exclut ensuite les Lévites infidèles, qui s'étaient adonnés à l'idolâtrie, et il leur assigne le service inférieur du sanctuaire[3]. Nous trouvons ici, ainsi que 2 Rois 23, 9, où il est déjà question d'une dégradation des prêtres infidèles, la raison historique pour laquelle une partie des Lévites furent exclus du sacerdoce et le point de départ de la distinction entre prêtres et lévites.

Le programme législatif d'Ézéchiel prouve que, durant l'exil, le terrain se préparait pour une nouvelle législation ecclésiastique, défendant l'accès du sacerdoce aux simples Israélites et faisant même un triage parmi la tribu de Lévi. Dans le document C, en effet, la sacrificature est accordée exclusivement à Aaron et à ses fils à perpétuité[4]. Tout autre Israélite, même un Lévite, qui se permettrait de remplir des fonctions sacerdo-

[1] 40, 46; 43, 19; 44, 15 ss.; 48, 11. — [2] 44, 7-9. — [3] V. 10-14; comp. 48, 11. — [4] Ex. 28, 1. 41; 29, 9. 44; 40, 13-15; Nomb. 3, 3.

tales, est menacé de mort [1]. Les sacrificateurs sont, à plusieurs reprises, appelés simplement fils d'Aaron [2]. Eux seuls doivent bénir le peuple [3] et s'approcher de Dieu [4]. Au-dessus d'eux se trouve un grand prêtre ou prêtre oint [5]. Tous les Lévites qui ne descendent pas d'Aaron sont mis à la disposition d'Aaron et de ses fils, pour faire le service inférieur du sanctuaire [6]. Et, de même qu'aucun lévite ne peut exercer la sacrificature sans être puni de mort, de même aucun laïque ne peut s'ingérer dans le service des lévites sans subir cette peine [7]. Le souverain sacrificateur lui-même ne peut entrer en contact immédiat avec Dieu, dans le très saint du sanctuaire, qu'à la grande fête des expiations; il est menacé de mort s'il contrevient à ce commandement [8].

D'après cette législation, Dieu se dérobe donc complètement aux regards de son peuple, dont une triple barrière sacerdotale le sépare. Le souverain sacrificateur a seul le droit de s'approcher de Dieu et seulement une fois l'an. «Ce n'est qu'en lui qu'Israël entre dans un contact immédiat avec Jéhova, en un point et en un moment: le sommet de la pyramide touche au ciel [9].» Cette tendance à élever une barrière infranchissable entre Jéhova et le commun du peuple, a d'anciennes racines en Israël [10]. Mais elle fut longtemps contrebalancée par le puissant courant du prophétisme, qui accordait à chaque Israélite le droit de s'approcher de Dieu. Après l'exil seulement, quand le prophétisme s'éteignait, elle obtint le dessus. Pour caractériser la différence vraiment «colossale» entre la manière de voir

[1] Nomb. 3, 10. 38; 4, 15. 20; 18, 3. 7. — [2] Lév. 1, 5; 2, 2; 3, 5. 13; 6, 7 ss.; 7, 10. 33. — [3] Nomb. 6, 23; comp. Lév. 9, 22. — [4] Nomb. 16, 5; comp. 4, 19 s. — [5] 35, 25. 28; Lév. 21, 10; 8, 12; 4, 3. 5. 16; Ex. 29, 7. — [6] Nomb. 3, 6. 9; 8, 19; 18, 2 ss. 23. — [7] 1, 51. 53; 8, 19; 18, 22. — [8] Lév. 16. — [9] Wellhausen, ouv. cité, p. 154. — [10] Ex. 19, 21-25; 2 Sam. 6, 6 ss.

d'autrefois et celle qui est exprimée dans le document C, Wellhausen appuie avec raison sur le point suivant : « Samuel, l'Éphraïmite, dort chaque nuit d'office près de l'arche de Jéhova, où, d'après Lév. 16, le souverain sacrificateur seul à le droit de se présenter une fois l'an, et lui-même seulement après la préparation la plus stricte et en accomplissant des actes expiatoires très cérémonieux[1] ». On peut signaler un autre contraste, qui mérite d'autant plus d'être relevé que la législation du document C se présente comme mosaïque, c'est que, d'après le document A, Josué, Éphraïmite comme Samuel[2], mais de plus un simple laïque, se tenait habituellement, en sa qualité de serviteur de Moïse, dans le tabernacle du désert[3].

L'auteur du document C, par sa législation sacerdotale, a sans doute poursuivi un excellent but; il a voulu contribuer à mettre fin aux abus qui conduisaient à l'idolâtrie. Mais le remède radical qu'il mit en avant et qui n'eut que trop de succès aboutit au cléricalisme juif. S'il a contribué à extirper l'idolâtrie, il n'a pas moins contribué à étouffer la vie religieuse sous la forme et il a engagé la religion d'Israël dans une fausse voie, dont l'Évangile seul a su la tirer.

L'influence que le document C a exercée en général et aussi touchant le sacerdoce, se remarque surtout dans les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Les prêtres y sont appelés fils d'Aaron[4]. Ceux qui ne peuvent pas prouver leur descendance d'Aaron, sont exclus du sacerdoce[5]. Aaron y est considéré comme le premier grand prêtre[6]. Lui et ses descendants ont été mis à part pour exercer le sacerdoce à perpétuité et pour bénir le peuple[7]; les autres Lévites sont de simples serviteurs des

[1] Ouv. cité, p. 134. — [2] Nomb. 13, 8. 16. — [3] Ex. 33, 11. — [4] 1 Chron. 15, 4; 2 Chron. 13, 9 s.; 31, 19; 35, 14; Néh. 10, 38; 12, 47. — [5] Esd. 2, 62 s.; Néh. 7, 64 s. — [6] Esd. 7, 5. — [7] 1 Chron. 23, 13; 6, 49.

sacrificateurs, chargés du service inférieur du sanctuaire[1] et plus particulièrement du transport de l'arche de l'alliance[2]. On n'a qu'à comparer 1 Chron. 15 avec 2 Sam. 6, pour voir comment l'histoire des temps passés se transformait aux yeux de la postérité, qui s'imaginait que, depuis Moïse, tout s'était passé, dans le domaine du culte, conformément à la législation du document C.

L'ancienne littérature ne renferme aucune théorie sacerdotale, aucune explication ou justification de l'existence du sacerdoce. La législation du document A ne parle même pas du tout du sacerdoce. Ce document en présuppose l'existence en Israël avant la promulgation de la loi[3]. Dans les anciens temps, on ne sentait probablement pas la nécessité d'établir une théorie à ce sujet. Il y avait des prêtres en Israël, comme parmi les autres peuples, parce que le commun des hommes sent le besoin d'une médiation entre lui et la divinité et qu'il recherche des médiateurs qui, à cause de leur sainteté particulière, ont, pense-t-il, plus facilement accès auprès de la divinité. L'existence universelle du sacerdoce dans l'antiquité accréditait suffisamment ce dernier; il n'avait pas besoin d'une autre légitimation.

Les premiers morceaux qui réservent le sacerdoce à la tribu de Lévi se contentent d'appuyer sur l'élection divine de cette tribu[4]. Le Deutéronome lui-même, dans sa partie plus récente, tout en s'occupant beaucoup du sacerdoce, ne contient pas autre chose à ce sujet[5]. Le document C, si théorique en toutes choses, donne, le premier, une théorie sacerdotale. Il ne se contente pas d'accentuer l'élection divine du sacerdoce[6], il cherche à la motiver. Il déclare que les premiers-nés d'Israël

[1] 1 Chron. 6, 48; 9, 17 ss.; 23, 24 ss. — [2] 15, 2. 15. 26; 2 Chron. 5, 4; comp. Nomb. 1, 50 ss.; 4, 15. 25 ss. 31 ss. 47. — [3] Ex. 19, 22. 24. — [4] Deut. 10, 8; 33, 8 ss.; 1 Sam. 2, 27 ss. — [5] Deut. 18, 5. — [6] Nomb. 16, 5; 17, 5 ss.

appartiennent à Jéhova, parce qu'ils furent épargnés dans la nuit où furent frappés tous les premiers-nés du pays d'Égypte[1]. Il dit que Jéhova prend les Lévites à la place des premiers-nés des enfants d'Israël[2]. La vraie raison de l'existence du sacerdoce est, d'après ce document, que Jéhova est trop saint pour entrer en contact avec le simple mortel. Tout ce qu'il dit du sacerdoce tend à en faire une caste sainte, séparée du reste du peuple.

Voici d'abord la cérémonie de consécration des lévites, Nomb. 8, 5-22. C'est un acte de purification (le mot de purification revient même plusieurs fois dans le récit) par lequel les lévites sont séparés du reste des enfants d'Israël, pour appartenir à Jéhova[3]. La consécration des prêtres est faite avec plus de solennité que celle des lévites; mais elle est aussi composée d'actes de purification et de sanctification, qui séparent les prêtres du peuple pour les consacrer au service de Jéhova[4]. Une série de prescriptions indiquent que les prêtres doivent se trouver dans un état de sainteté particulière. Leur nourriture doit consister en choses saintes, c'est-à-dire consacrées à Dieu[5]. Ils doivent être exempts de tout défaut corporel[6], ne point épouser une femme débauchée, déshonorée ou répudiée[7], éviter toute mutilation du corps[8] et ne se souiller par le deuil que dans des cas exceptionnels[9]. Dans leurs fonctions, en particulier, ils doivent observer la pureté lévitique la plus parfaite[10] et s'abstenir de toute boisson enivrante[11]. Même les membres de leur famille doivent être purs; si la fille d'un prêtre se livre à la débauche, elle doit être brûlée[12]. Le grand-prêtre, en qui le

[1] Ex. 13, 2; Nomb. 3, 13; 8, 17; 18, 15. — [2] 3, 12. 41. 45; 8, 16. 18. — [3] V. 14. — [4] Ex. 29, 1-37; 40, 12-15; Lév. 8. — [5] Lév. 6, 16 ss.; 7, 6; 10, 12 ss.; etc. — [6] Lév. 21, 16 ss. — [7] 21, 7; comp. Ez. 44, 22. — [8] 21, 5. — [9] 10, 6; 21, 1-4; comp. Ez. 44, 25. — [10] 22, 1-9. — [11] 10, 8-10. — [12] 21, 9.

sacerdoce atteint son point culminant et trouve son expression la plus parfaite, représente en même temps les douze tribus d'Israël devant Dieu [1]. Aussi, quand il commet un péché, tout le peuple est coupable [2]. Il doit recevoir une consécration à part [3] et porter des vêtements qui, par leur magnificence, contribuent à rehausser son éclat [4]. Il doit conserver une pureté plus grande que les autres sacrificateurs, en ne portant jamais le deuil et en n'épousant qu'une vierge [5]. Grâce à cette sainteté particulière, il peut entrer une fois l'an dans le très-saint, afin de faire expiation pour le peuple entier [6]. Quand il est revêtu de ses ornements sacerdotaux, il porte sur le front cette inscription : « Sainteté à Jéhova [7] », qui exprime la sainteté supérieure dont il doit être revêtu, pour représenter dignement le peuple devant le Dieu de sainteté, et la sainteté exigée par ce Dieu du peuple tout entier [8].

Si toutes ces prescriptions ne se trouvent que dans le document C, il ne faudrait pourtant pas conclure à autant d'innovations. Quand on fait abstraction des détails, pour s'en tenir à l'essence de ces prescriptions, on y trouve certainement l'expression de l'idée qu'on a toujours rattachée en Israël au sacerdoce, savoir qu'il était particulièrement saint et qu'il jouissait, par suite, du privilège de s'approcher de Dieu, que les laïques ne possédaient pas. Nous avons vu que, dans les anciens temps, ce privilège sacerdotal n'existait en Israël qu'à un moindre degré; mais il alla toujours en augmentant, il atteignit son apogée après l'exil et il trouve sa sanction légale dans le document C.

[1] Ex. 28, 9-12. 21 ss. 29. 36-38. — [2] Lév. 4, 3. — [3] Chap. 8. — [4] Ex. 28, 2 ss. — [5] 21, 10-15. — [6] Chap. 16. — [7] Ex. 28, 36 ss. — [8] Lév. 11, 44.

III. Les fêtes religieuses.

1° *Le sabbat*. Primitivement les fêtes religieuses avaient un caractère très simple en Israël : elles étaient principalement empruntées à la nature et à l'agriculture; mais cette simplicité se perdit avec le temps, pour faire place à des conceptions plus théocratiques et à des pratiques plus lévitiques. Nous avons déjà pu nous en convaincre en partie; nous allons nous en convaincre surtout ici. L'institution et la célébration du sabbat, telles que les conçut le judaïsme, nous en fournissent tout d'abord une nouvelle preuve.

Nous avons vu que le but humanitaire du sabbat, le repos à accorder à tout le monde en ce jour, est le plus accentué dans les anciens documents. Cependant ce jour avait aussi, dès l'origine, un caractère religieux. On le voit par le décalogue, où nous lisons : « Le septième jour est un sabbat à Jéhova, ton Dieu [1] ». Le document C dit plus explicitement, mais en rendant bien la pensée du décalogue, que le sabbat est un jour consacré à Jéhova [2]. Le décalogue dit encore que le sabbat doit être sanctifié, mis à part, c'est-à-dire distingué des autres jours [3]. Le document C déclare enfin qu'il doit être pour Israël une chose sainte [4]. Ainsi, le sabbat doit être un jour distinct des autres jours et consacré à Jéhova. Israël appartient à Jéhova, il est sa propriété, il doit lui donner sa vie et son temps. Mais, comme les exigences de la vie ordinaire ne lui permettent pas de consacrer tous les jours à son Dieu, il doit lui consacrer au moins un jour de chaque semaine. Le sabbat, par sa répétition fré-

[1] Ex. 20, 10; Deut. 5, 14. — [2] Ex. 31, 15. — [3] 20, 8; Deut. 5, 12. — [4] Ex. 31, 14.

quente, rappelle constamment à Israël qu'il appartient, qu'il est consacré tout entier au Dieu de l'alliance[1].

Ézéchiel ajoute à cette conception du sabbat un nouvel élément, qui est reproduit dans le document C, savoir que le sabbat est un signe entre Jéhova et son peuple, un signe que Jéhova est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie, c'est-à-dire qu'il le met à part, pour en faire son peuple particulier[2]. De cette manière, le sabbat est mis dans un rapport intime avec la pensée fondamentale de la religion d'Israël, il devient le signe de l'alliance entre Jéhova et Israël[3].

Si les anciens prophètes parlent peu du sabbat et n'accordent pas une grande importance à la célébration des jours de fête en général[4], il en est autrement chez les prophètes de l'exil, qui recommandent vivement la célébration du sabbat et réprimandent sévèrement les transgresseurs de cette ordonnance divine[5]. A cet égard, comme à tant d'autres, la tendance formaliste gagna du terrain à l'époque de l'exil, même parmi les prophètes, pour prendre complètement le dessus dans la suite. Le document C interdit jusqu'aux occupations les plus indispensables du ménage, le jour du sabbat[6], ce dont il n'y a nulle trace dans les documents plus anciens; et il prononce la peine de mort contre ceux qui font un travail ce jour[7]. Il présente le sabbat comme le jour férié dès les temps primitifs et comme la fête religieuse fondamentale, en en faisant remonter l'institution jusqu'à la création[8]. D'après les passages cités, le sabbat tirerait son origine du repos que Dieu a pris le septième jour, après avoir créé en six jours les cieux et la terre. Mais ce motif de la

[1] Dillmann, à Ex. 20, 9 s.; Handwörterbuch de Riehm, p. 1309. — [2] Ez. 20, 12. 20; Ex. 31, 13. 17. — [3] 31, 16. — [4] Os. 2, 13; 1, 13. — [5] Jér. 17, 21-27; Ez. 20, 12 s. 20 s. 24; 22, 8. 26; 44, 24; Es. 56, 2; 58, 13; 66, 23. — [6] Ex. 16, 23; 35, 2. — [7] 31, 14 s.; 35, 2; Nomb. 15, 32-36. — [8] Gen. 2, 2 s.; Ex. 31, 17; 20, 11.

célébration du sabbat présuppose l'idée même du sabbat; il date d'une époque plus récente que l'institution du sabbat[1]. Wellhausen fait remarquer qu'on ne pourrait pas appliquer au sabbat tel que le conçoit le document C la parole de Jésus, que le sabbat a été fait pour l'homme; qu'il est plutôt un statut se présentant avec la rigidité d'une loi naturelle qui trouve en elle-même sa raison d'être et à laquelle Dieu lui-même doit se soumettre[2].

Il paraît qu'anciennement déjà on offrait des sacrifices et que l'on se réunissait en assemblées religieuses, le jour du sabbat[3], bien que les vieux documents n'en parlent guère. Ézéchiel, au contraire, fait entendre qu'il faut offrir des sacrifices ce jour-là[4]. Le document C indique la nature de ces sacrifices[5]; il ordonne aussi de renouveler, ce jour, les pains de proposition[6] et de faire une sainte convocation[7]. On voit par là que le sabbat perdit peu à peu son caractère primitif, pour prendre une teinte plus lévitique. Quand le Lévitique, dans le dernier passage cité, semble demander la cessation du travail, le jour du sabbat, pour qu'on puisse vaquer au culte et à l'édification religieuse, c'est encore un point de vue nouveau, un point de vue trop spiritualiste pour la haute antiquité et qui ne peut s'être formé qu'à une époque assez récente[8].

Le Chroniste suppose que la législation du document C était connue et observée depuis la plus haute antiquité[9]. Néhémie fut obligé de prendre des mesures énergiques pour faire observer le sabbat, puisqu'on le transgressait de la manière la plus grossière[10]. A l'époque des Machabées, les Juifs se laissèrent massacrer un jour, avec femmes et enfants, plutôt que de prendre

[1] Dillmann, à Ex. 20, 11. — [2] Ouv. cité, p. 118. — [3] Es. 1, 13. — [4] Ez. 45, 17. — [5] Nomb. 28, 9 s. — [6] Lév. 24, 5-8. — [7] Lév. 23, 3. — [8] Dillmann, à Ex. 20, 9 s. — [9] 1 Chron. 23, 31; 2 Chron. 2, 4; 8, 13; 31, 3; Néh. 10, 33. — [10] Néh. 13, 15-22.

les armes le sabbat; mais, après cette première et triste expérience, ils décidèrent de ne plus agir ainsi à l'avenir[1]. « Basée sur la législation sacerdotale, la célébration du sabbat, au sein du judaïsme, s'est développée logiquement et s'est rapprochée toujours plus de l'idéal du repos absolu; en sorte que le parti le plus rigide des pharisiens jugeait la semaine tout entière nécessaire pour se préparer au saint jour, et que, si possible, la moitié de la vie humaine était là pour lui. Depuis le dimanche, songe au sabbat, dit Schammaï[2]. »

2° *L'année sabbatique.* Jusqu'ici nous n'avons pas parlé de l'année sabbatique, bien qu'il en soit déjà fait mention dans le document A. Mais comme, en dehors de quelques passages législatifs, elle ne paraît pas dans l'histoire ancienne d'Israël, on peut en conclure qu'elle n'a pas joué un grand rôle.

Le document A se contente de dire que tous les sept ans la terre restera en jachère, que le produit spontané des champs sera abandonné aux pauvres et aux animaux et qu'il en sera de même de la vigne et des oliviers[3]. L'année sabbatique a donc ici un caractère essentiellement humanitaire, comme le sabbat hebdomadaire. Dans le Deutéronome, elle conserve ce caractère, tout en étant présentée sous un point de vue nouveau. Elle y apparaît comme une année de relâche, où l'on n'exigera pas des débiteurs israélites le remboursement de leurs dettes[4]. En outre, on lira, pendant la fête des tabernacles de cette année, la loi à tout Israël réuni près du sanctuaire[5]. Pour Ézéchiel aussi cette année est principalement une année de relâche[6].

Le document C présente l'année sabbatique absolument au même point de vue que le sabbat hebdomadaire. Tous les sept ans, le pays devra se reposer, afin que ce soit un sabbat à

[1] 1 Mach. 2, 32-41; 9, 43 ss. — [2] Wellhausen, ouv. cité, p. 119. — [3] Ex. 23, 10 s. — [4] Deut. 15, 1 ss. — [5] 31, 10 s. — [6] Ez. 46, 17.

Jéhova[1]. On n'ensemencera pas les champs et on ne taillera pas la vigne, on ne moissonnera et ne vendangera pas les produits spontanés, mais on ira les prendre au fur et à mesure qu'on en aura besoin[2]. Le produit du sol n'est donc plus abandonné aux pauvres et aux animaux des champs, comme le veut le document A; le propriétaire est autorisé à récolter lui-même, pour son entretien et pour celui de sa maison, ce que le sol produit spontanément. Afin d'engager le peuple à observer cette loi, Jéhova promet de donner une récolte particulièrement abondante la sixième année[3]. L'idée du sabbat hebdomadaire est donc étendue ici à une année entière et au sol de tout le pays, qui doit célébrer un sabbat en l'honneur de Jéhova, le vrai propriétaire du sol, qui l'a donné à Israël[4].

Cette pensée, que le pays de Canaan appartient à Jéhova[5], qui le donne à son peuple[6], a de tout temps existé en Israël; mais l'institution de l'année sabbatique, telle qu'elle est présentée dans le document C, sur la base de cette pensée, semble être de date récente. On voit, par ce document même et par d'autres, qu'avant l'exil l'année sabbatique ne fut pas observée conformément à ces prescriptions[7]. Riehm déclare qu'en réalité il était impossible de l'observer ainsi; que d'ailleurs, dans la législation du document A, elle est présentée autrement et d'une façon plus rationnelle; qu'il n'y est pas ordonné que toutes les terres israélites resteront en jachère la même année, mais seulement que chaque champ passera par cet état une fois dans sept ans, ce qui permettait de les laisser reposer successivement, au lieu de le faire simultanément[8]. Reuss et Wellhausen considèrent les choses de la même manière[9].

[1] Lév. 25, 2 ss. — [2] V. 3-7. — [3] V. 18-22. — [4] V. 2. 23. — [5] Os. 9, 3; Jos. 22, 19; Jér. 2, 7; Ps. 10, 16. — [6] Gen. 15, 18-21; 26, 3 s.; Ex. 23, 20-31; Lév. 14, 34; 20, 24; 23, 10; Nomb. 13, 2; Ps. 135, 12. — [7] Lév. 26, 34 s. 43; 2 Chron. 36, 21. — [8] Handwörterbuch, p. 1313 ss. — [9] Reuss, Hist. sainte, I, p. 176; Wellhausen, ouv. cité, p. 119 ss.

Nous savons aussi que, du temps de Néhémie, on prit l'engagement d'observer cette année comme une année de relâche [1] et que, du temps des Machabées, on l'observait comme une année sabbatique, mais non sans s'exposer à la disette [2].

3° *L'année du jubilé*. L'année du jubilé, dont il n'est fait mention que dans le document C, a une grande analogie avec l'année sabbatique. Elle n'en est que le développement et comme le complément. En réalité, elle est une année sabbatique, mais qui n'a lieu que tous les cinquante ans, après chaque septième année sabbatique [3]. Elle est en outre une année de liberté, d'affranchissement, une année où chacun rentre en possession de son bien et revient à sa famille [4]. Dans l'année du jubilé, en effet, toute propriété aliénée doit retourner au possesseur primitif [5] et tout Israélite que l'indigence a réduit à la servitude doit recouvrer sa liberté [6]. Or voici la raison de cette double mesure.

Jéhova est le vrai propriétaire du pays et les Israélites sont chez lui comme des étrangers et des hôtes [7]. Aucun d'eux n'a le droit d'aliéner ce qu'il a reçu de son Dieu; il ne peut en vendre que l'usufruit et seulement jusqu'à l'année du jubilé, où toute propriété retourne à son possesseur légal. Mais si Jéhova est le seul propriétaire du pays de Canaan, il est aussi le seul maître des Israélites; ceux-ci sont devenus ses serviteurs du jour où il les a fait sortir du pays d'Égypte [8]. Ils ne peuvent donc plus être les esclaves de personne, ils peuvent seulement se faire mercenaires, en cas de nécessité, jusqu'à l'année du jubilé, où ils recouvrent de nouveau leur liberté.

Cette année doit être sanctifiée par les Israélites ou être sainte pour eux [9], c'est-à-dire elle doit être distinguée des autres années comme une année à part, ayant un caractère sacré.

[1] Néh. 10, 31. — [2] 1 Mach. 6, 49. 53. — [3] Lév. 25, 8 s. 11 s. — [4] V. 10. — [5] V. 14-17. 23-34. — [6] V. 39-55. — [7] V. 23. — [8] 25, 42. 55. — [9] V. 10. 12.

On ne voit nulle part que l'année du jubilé ait été célébrée, et cela se comprend. Il aurait fallu laisser les champs en jachère pendant deux années consécutives, l'année du jubilé devant toujours suivre une année sabbatique. Or on avait déjà bien de la peine à observer celle-ci. Comment aurait-on, dès lors, pu célébrer celle-là ? Ici, comme ailleurs, éclate la tendance doctrinaire du document C. On y fait de la théorie, sans s'inquiéter des faits, de la vie pratique. On pousse jusqu'à l'extrême l'esprit de systématisation, en perdant complètement de vue ce qui est humainement possible.

4° *La nouvelle lune.* Nous savons que, dès les temps anciens, la nouvelle lune était un jour férié en Israël. Le document C en présuppose l'existence (et c'est le cas partout dans l'Ancien Testament où il en est question) ; il ne parle pas de son institution, comme il le fait pour la plupart des autres fêtes israélites. Il ne mentionne cette fête que pour ordonner qu'on en rehausse la solennité par le son de la trompette[1] et pour indiquer les sacrifices qu'il faut offrir ce jour[2]. Le Chroniste en parle dans le même sens[3].

Le document C institue pourtant une fête pour le premier jour du septième mois, avec ordre de la célébrer plus solennellement que les autres nouvelles lunes, comme un grand jour de fête, où il y aura appel par les trompettes, sainte convocation et offrande de sacrifices particuliers, outre les sacrifices des autres nouvelles lunes[4].

Cette solennité plus grande de la septième nouvelle lune prouve que l'idée du sabbat est appliquée aux mois comme aux années et que le septième mois de l'année est en quelque sorte un mois sabbatique. Mais tout porte à croire que cette fête appa-

[1] Nomb. 10, 10. — [2] 28, 11-15. — [3] 1 Chron. 23, 31 ; 2 Chron. 2, 4 ; 8, 13 ; 31, 3 ; Néh. 10, 33. — [4] Lév. 23, 23-25 ; Nomb. 29, 1-6.

raît simplement dans le document C, comme l'année du jubilé, afin que le système sabbatique soit plus complet et s'étende aux mois comme aux années et aux jours. Dans les anciens documents on n'en trouve aucune trace.

5° *Les fêtes de pèlerinage.* Nous avons déjà considéré, dans la première période, les traits essentiels des trois grandes fêtes de pèlerinage. Ici, il ne nous reste qu'à relever quelques traits plus particuliers aux documents de notre période.

a. Ézéchiel, en parlant dans son projet de législation de la fête de pâque, indique surtout le nombre des sacrifices que le prince doit offrir chaque jour, pendant la semaine de pâque[1]. Le document C s'occupe beaucoup de cette fête[2]. Il diffère, à certains égards, des législations plus anciennes. Ainsi, il ordonne que la victime pascale soit mangée dans chaque maison et que tout le monde y participe[3], tandis que les législations plus anciennes prescrivaient que la pâque fût immolée et mangée auprès du sanctuaire, où les Israélites mâles et adultes se rendaient seuls. Il veut aussi que la chair de la victime pascale soit rôtie et non cuite[4], que le septième jour ne soit pas seul férié, mais aussi le premier jour[5], et que chaque jour, pendant la semaine de pâque, on offre des sacrifices[6], ce que nous n'avons trouvé que chez Ézéchiel. Il déclare que l'étranger qui veut participer à la pâque doit se faire circoncire[7] et que tout Israélite est tenu de la célébrer chaque année; que celui qui néglige de le faire sera puni de mort et que celui qui est empêché de la célébrer à l'époque fixée doit la célébrer un mois plus tard[8].

Ici encore, on peut constater l'influence du document C sur l'auteur des Chroniques. Il suffit, pour cela, de comparer 2 Rois

[1] Ez. 45, 21-24. — [2] Ex. 12, 1-20. 43-49; Lév. 23, 5 ss.; Nomb. 9, 1 ss.; 28, 16-25. — [3] Ex. 12, 3 ss. 46. — [4] V. 8 s. — [5] V. 16; Lév. 23, 7 s.; Nomb. 28, 18. 25. — [6] V. 19-24. — [7] Ex. 12, 44-48. — [8] Nomb. 9, 10-13.

23, 21 ss. avec 2 Chron. 35. Les deux passages parlent de la célébration de la pâque sous Josias, comme elle n'avait pas été célébrée de temps immémorial. Mais le second récit diffère du premier, en ce qu'il introduit toutes sortes de détails, dans le but de présenter cette célébration d'une manière conforme aux prescriptions du document C. Sur un point, l'auteur cherche pourtant à concilier ce dernier avec le Deutéronome. Si, d'après l'un, la chair de la victime pascale doit être rôtie et si, d'après l'autre, elle doit être bouillie, le Chroniste fait préparer pour la pâque à la fois du rôti et du bouilli[1].

b. Relativement à la fête des semaines, il convient de faire une observation préliminaire sur le nom même qu'elle porte, dans les trois principaux documents du Pentateuque[2], et sur le nombre de sept semaines, qui doivent la séparer de la fête de pâque[3]. Ne faut-il pas conclure de ce nom et de ce chiffre que cette fête avait un caractère astronomique avant d'avoir un caractère agricole, et qu'elle était d'abord la fête des sept semaines avant d'être la fête de la clôture de la moisson ou le jour des prémices[4]? Cette période de sept semaines rappelle en outre la fête de la septième nouvelle lune, l'année sabbatique et l'année du jubilé. Et l'on voit que le même système qui est à la base de la semaine de sept jours avec son sabbat est étendu à toutes les autres divisions du temps : le septième jour de la semaine est le sabbat, la septième semaine, à partir de la pâque, se clôt par la fête des semaines, la septième nouvelle lune est célébrée d'une manière particulièrement solennelle, la septième année est une année sabbatique, enfin, après sept années sabbatiques vient se placer l'année du jubilé; alors le cycle est complet.

A part ces observations générales, nous avons peu de chose

[1] 2 Chron. 35, 13. — [2] Ex. 34, 22; Deut. 16, 10. 16; Nomb. 28, 26. — [3] Deut. 16, 9 s.; Lév. 23, 15 s. — [4] Nomb. 28, 26.

à dire de la fête en question, qui, d'ailleurs, n'a jamais eu l'importance des deux autres fêtes de pèlerinage. Ainsi, le prophète Ézéchiel ne la mentionne même pas dans son projet, assez complet cependant, de législation lévitique. Et dans la littérature plus ancienne, il n'en est jamais question en dehors des passages législatifs des documents A et B.

Les quelques points nouveaux que contient à ce sujet le document C, sont les suivants: la fête des semaines sera consacrée au repos et, ce jour-là, il y aura une sainte convocation[1]; les offrandes à faire, loin d'être abandonnées au gré de chacun ou proportionnées à la bénédiction divine reçue, comme dans le Deutéronome, sont strictement réglées[2]; il est prescrit entre autres d'offrir un sacrifice d'expiation et de fournir certaines contributions fixes aux prêtres[3], tandis que le Deutéronome fait de cette fête une fête de joie et veut que les lévites soient invités au repas commun avec les pauvres; l'offrande particulière de cette fête, qui en exprime le mieux le caractère agricole, c'est l'offrande de deux pains[4].

c. D'après les anciens documents, l'époque de la fête des tabernacles semble devoir se régler uniquement d'après les récoltes de l'automne, qui varient d'une année à l'autre. Ézéchiel, le premier, indique, comme date fixe de cette fête, le quinzième jour du septième mois; il maintient la durée de la fête à sept jours; mais il prescrit des sacrifices d'expiation, ce qui ne cadre guère avec le caractère joyeux que cette fête semble avoir eu toujours avant l'exil[5].

Le document C introduit ici des innovations plus nombreuses et plus graves. D'après lui, la fête des tabernacles doit durer huit jours au lieu de sept, et, le premier ainsi que le dernier jour,

[1] Lév. 23, 21; Nomb. 28, 26. — [2] Lév. 23, 16 ss.; Nomb. 28, 26 ss. — [3] Lév. 23, 19 s.; Nomb. 28, 30. — [4] Lév. 23, 17. — [5] Ez. 45, 25.

il doit y avoir sainte convocation et jour de repos[1]. Il y a plus. Le document C tend à enlever à cette fête son caractère agricole pour lui imprimer un caractère théocratique. Il ordonne qu'elle soit célébrée à perpétuité en l'honneur de Jéhova, afin que toutes les générations futures sachent qu'il a fait habiter les enfants d'Israël sous les tentes, après les avoir tirés du pays d'Égypte[2]. Mais les huttes de branches d'arbres, d'un caractère champêtre évident, perdent ainsi leur signification primitive. On le voit, les bienfaits de la nature, qui impressionnaient si vivement les anciens Israélites, n'avaient plus la même valeur pour les Juifs, qui prisaient davantage les bienfaits théocratiques. Le document C prescrit pour cette fête l'offrande d'un nombre de sacrifices beaucoup plus grand que pour les autres fêtes ; suivant son habitude aussi, il règle tout et n'abandonne rien au gré de chacun[3]. Du temps d'Esdras, on commença à observer ces prescriptions, mais on avait parfaitement conscience que précédemment cette fête n'avait pas été célébrée de la même façon[4].

6° *Le jour des expiations*. Le jour des expiations semble être une innovation du document C. On n'en trouve pas la moindre trace dans les documents plus anciens. Ézéchiel offre tout au plus quelques faibles points d'attache, qui ont pu donner l'idée d'une pareille fête[5]. Le besoin de célébrer un grand jour de jeûne et d'expiation a sans doute été provoqué par la catastrophe de l'exil, qui fit lourdement peser sur les consciences le sentiment de la culpabilité du peuple tout entier et donna lieu à l'institution de plusieurs jours de jeûne, comme nous l'avons vu.

Le jour des expiations ou de la grande propitiation doit avoir lieu le dixième jour du septième mois et être un jour de repos

[1] Lév. 23, 33-36. 39 ss. — [2] V. 41-43. — [3] Nomb. 29, 12-39. — [4] Esd. 3, 4 ; Néh. 8, 13-18. — [5] 45, 18-20.

et de jeûne ; il sera célébré par une sainte convocation et par une série de sacrifices[1]. Il faut remarquer que c'est la seule fois que la loi ordonne le jeûne, comme expression, sans doute, des sentiments de contrition et d'humilité qui doivent remplir les cœurs en ce jour. Les prescriptions particulières pour cette fête sont longuement énumérées au 16e chapitre du Lévitique, qui s'occupe tout spécialement de ce sujet. Nous y apprenons que, le jour des expiations, le souverain sacrificateur, pour remplir ses fonctions, doit revêtir, non ses ornements, mais un simple vêtement de lin, en signe d'humiliation, et cela après avoir pris un bain, pour marquer la purification ; qu'il doit offrir un sacrifice d'expiation pour lui et pour sa maison et un autre pour le peuple, en aspergeant du sang de chacune des victimes le devant du propitiatoire, dans le lieu très saint, et en chargeant des péchés le bouc émissaire, qui les porte dans le désert ; qu'il doit même faire expiation pour le sanctuaire et pour l'autel, à cause des impuretés des enfants d'Israël. Ce jour est donc essentiellement un jour de purification générale et absolue, où Israël doit être purifié de tous ses péchés et de toutes ses souillures[2]. Cette purification doit se faire par l'humiliation et par l'expiation, comme nous venons de le voir.

Israël doit être pur et saint, pour jouir de l'alliance de Jéhova, du Dieu saint et pur. Quand sa sainteté est compromise par l'impureté, il faut la rétablir. Pour les souillures et les péchés individuels, la loi prescrit des actes expiatoires et purificateurs particuliers. Mais ces actes ne suffisent pas pour rendre à la totalité du peuple la pureté et la sainteté. On n'atteint à ce but que par le grand jour des expiations. Cette fête, annuellement répétée, rétablit chaque année la sainteté d'Israël et rend ainsi possible le maintien de son alliance avec le Dieu saint. Pour que la puri-

[1] Lév. 16, 29. 31 ; 23, 26-32 ; Nomb. 29, 7-11. — [2] V. 16. 19-21. 30. 34.

fication soit complète, il faut que le souverain sacrificateur se purifie d'abord lui-même et qu'il purifie ensuite tout le sacerdoce, le peuple et même le sanctuaire, avec l'autel. Le peuple doit participer à l'acte de purification en observant un jour de repos et de jeûne. Cette fête expiatoire, célébrée peu de jours avant la fête des tabernacles, qui clôturait les fêtes annuelles, devenait comme un jour de préparation à cette semaine fériée, en purifiant Israël de ses péchés, afin qu'il pût se livrer ensuite à la joie[1].

7° *La fête des purim.* D'après Esth. 9, 17-32, la fête des purim fut instituée du temps d'Assuérus par Mardochée, en souvenir de l'échec qu'Haman subit dans ses plans meurtriers contre les Juifs et du triomphe que ceux-ci obtinrent sur leurs ennemis. Mais aujourd'hui on admet généralement que le récit du livre d'Esther n'est pas historique. Et comme nous n'avons pas d'autres moyens pour découvrir l'origine réelle de cette fête, celle-ci reste entourée d'une grande obscurité. Ce qu'il y a de plus évident, c'est qu'elle n'a rien de commun avec les autres fêtes israélites. Elle n'est pas mise en rapport avec le sanctuaire et tout aussi peu avec Dieu, dont le nom même ne figure pas une seule fois dans le livre en question.

IV. Les cérémonies religieuses.

Nous ne reparlerons pas ici de toutes les cérémonies religieuses dont il a été question dans la première période, par la simple raison que nous avons épuisé tout ce qui concerne la plupart d'entre elles. Mais nous devons revenir sur les sacrifices, au sujet desquels il nous reste à faire une série d'observations.

[1] Bibel-Lexikon, V, p. 599.

Nous avons vu que, d'après le document A, l'usage des sacrifices remonte aussi haut que l'humanité. Le document C, au contraire, présente les choses de manière à faire croire que Moïse, le premier, institua les sacrifices et le culte israélite en général. Dans l'histoire antérieure, en effet, il ne parle jamais de sacrifices et ne laisse pas supposer qu'on en offrait. Cette première divergence n'est que l'expression d'une divergence plus profonde, qu'il s'agit de signaler ici.

Jusque vers l'exil, l'important en Israël était que les sacrifices fussent offerts à Jéhova et non à d'autres dieux ; le rite en lui-même et les personnes remplissant les fonctions sacerdotales dans les sacrifices étaient chose secondaire. Le document C, au contraire, présente, à cet égard, un tout autre point de vue. Tout ce qui concerne le culte y est réglé de la manière la plus stricte et la plus minutieuse, et tous les actes du culte doivent être accomplis conformément à ces prescriptions. Les fils d'Aaron seuls, après avoir reçu la consécration réglementaire, ont le droit d'offrir des sacrifices et de les offrir d'après le rite légal. Une transgression quelconque de ces lois rituelles est menacée de mort. D'après ce document, il n'est donc pas admissible que les patriarches, ces hommes de Dieu, aient offert des sacrifices à leur guise, comme le raconte le document A ; il n'est pas admissible que les Israélites fidèles ou leurs ancêtres aient accompli des actes religieux qui ne fussent pas strictement conformes aux prescriptions de la loi mosaïque et divine. Voilà pourquoi il n'attribue pas aux patriarches l'accomplissement d'actes religieux tels que les sacrifices.

Dans sa partie législative, ce document accorde une large place aux sacrifices. Outre les passages nombreux qui règlent les cas spéciaux, sept chapitres, Lév. 1-7, sont exclusivement consacrés à cet objet. Il y est question des holocaustes, qu'on brûlait entièrement sur l'autel et qui, par cela même, expriment

le mieux l'idée d'une consécration entière à Dieu [1]; des sacrifices non sanglants, dont on ne brûlait qu'une partie sur l'autel et dont l'autre revenait aux sacrificateurs [2]; des sacrifices de prospérités ou d'actions de grâces, dont certaines parties étaient consumées sur l'autel, tandis que d'autres revenaient aux prêtres ou étaient mangées par ceux qui les offraient [3]; enfin de deux sortes de sacrifices expiatoires, dont le sang servait à faire expiation et dont la graisse était brûlée sur l'autel, tandis que la chair était, dans certains cas, brûlée hors du camp et servait, dans d'autres cas, de nourriture aux prêtres [4].

Avant l'exil, on ne connaissait que les trois premières catégories de sacrifices; du moins il n'est jamais question, dans les anciens documents, d'une catégorie spéciale de sacrifices expiatoires. Ézéchiel, le premier, en fait mention [5]. Il n'y a qu'un passage plus ancien qui parle, non pas d'un sacrifice expiatoire, mais d'une offrande de culpabilité ou d'une espèce d'amende que les Philistins crurent devoir payer au Dieu d'Israël, en renvoyant l'arche de l'alliance, pour faire cesser les plaies qu'elle avait attirées sur eux [6]. Dans un autre passage, mais qui ne date peut-être que de l'exil, il est également question d'argent de culpabilité et d'argent de péché qui doit revenir aux prêtres, c'est-à-dire d'amendes à payer aux prêtres, en réparation d'injustices commises, et qui étaient considérées comme des offrandes faites à Jéhova [7]. Chez Ézéchiel, au contraire, il est question de véritables sacrifices de péché et de culpabilité, à l'instar de ce que nous voyons dans le document C [8]. Si ce n'est qu'à partir de l'exil qu'on trouve des noms particuliers pour désigner les sacrifices expiatoires, si ce n'est qu'alors qu'on en fait une catégorie

[1] Chap. 1; 6, 1 ss. — [2] Chap. 2; 6, 7 ss. — [3] Chap. 3; 7, 11 ss. — [4] Chap. 4 s.; 6, 17 ss.; 7, 1 ss. — [5] Ez. 40, 39; 42, 13; 43, 19 ss.; 44, 29; 45, 15. 17 ss.; 46, 20. — [6] Sam. 6, 3-8. — [7] 2 Rois 12, 16; comp. Nomb. 5, 5-10. — [8] Lév. 4 s.; 6, 17-7, 7.

à part, cela ne veut pas dire pourtant que plus anciennement on n'ait pas connu ces sacrifices. Les Israélites, comme les autres peuples, offraient assurément, dès la haute antiquité, des sacrifices expiatoires; mais ils employaient dans ce cas les holocaustes et les sacrifices de prospérités[1]. Même dans le document C on trouve des preuves que l'holocauste pouvait aussi servir de sacrifice expiatoire[2].

§ 32. PARDON ET EXPIATION

C'est ici qu'il convient de considérer plus spécialement les deux questions du pardon et de l'expiation, la seconde, en particulier, ayant obtenu, dans cette période seulement, son complet développement.

D'après l'Ancien Testament, il y a des péchés mortels, qui ne peuvent être ni pardonnés ni expiés[3], qui doivent être punis de mort. Dans les différentes législations du Pentateuque, un grand nombre de passages prononcent la peine de mort contre les coupables[4]. Or ces sentences ne doivent pas être envisagées simplement du point de vue juridique; c'est Jéhova qui les prononce ou qui les fait prononcer et exécuter, afin d'extirper du milieu de son peuple et d'exclure de son alliance ceux qui se sont rendus coupables de péchés irrémissibles. D'après Nomb. 15, 27-31, les péchés involontaires peuvent être expiés et pardonnés, mais les péchés commis à main levée, c'est-à-dire intentionnellement, avec préméditation, avec audace et mépris[5], n'obtiennent point le pardon, ils doivent être punis de mort.

[1] Gen. 8, 20; Ex. 20, 24; 24, 5; Jug. 20, 26; 21, 3 s.; 1 Sam. 13, 9; 2 Sam. 24, 18-25; Job. 1, 5; 42, 8; Mich. 6, 6 s.; Ez. 45, 15. 17. — [2] Lév. 1, 4; 14, 20; 16, 24. — [3] Ex. 32, 30-35; 1 Sam. 3, 14. — [4] Gen. 17, 14; Ex. 12, 15. 19; 31, 14 s.; 35, 2; Lév. 7, 20 ss.; 17, 4; 23, 29, etc. — [5] Comp. Nomb. 33, 3; Ex. 14, 8.

Cette distinction ne se trouve toutefois que dans le document C[1]; ailleurs, au contraire, nous voyons que le pardon est accordé même à des péchés commis d'une manière parfaitement consciente.

Souvent, en effet, le peuple d'Israël était indigne du pardon. Jéhova lui pardonnait alors pour l'amour de lui-même et de son nom, pour sanctifier, glorifier son nom parmi les nations païennes, pour ne pas l'exposer à leurs railleries et le laisser profaner[2]; ou bien pour l'amour de Sion et de Jérusalem, choisi par Jéhova pour y placer son nom[3]; ou bien encore par égard pour les ancêtres, pour l'alliance traitée avec eux et les promesses à eux faites sous serment[4]; enfin par égard à l'intercession ou à la fidélité des vrais serviteurs de Dieu[5]. Tout cela revient à dire que Jéhova accordait à son peuple un pardon immérité, un pardon gratuit.

Dès les anciens temps, le pardon est mis en rapport intime avec l'expiation. Mais cette dernière est autrement comprise dans le judaïsme que dans l'hébraïsme, et les termes qui servent à l'exprimer dans l'Ancien Testament ont un autre sens que celui que nous rattachons au mot expier.

Les termes hébreux, qu'on traduit généralement par ce vocable français ou par ses dérivés, viennent de la racine *chaphar*, qui veut dire couvrir. Ainsi, d'après Gen. 32, 20, Jacob cherche à couvrir la face d'Ésaü par des présents, pour que celui-ci ne voie plus sa faute et que lui-même puisse regarder son frère en

[1] Lév. 4, 2 ss. 13 ss. 22 ss. 27 ss.; 5, 15 ss.; 22, 14; Nomb. 15, 22 ss.; 35, 11. 15. 22 ss.; Jos. 20, 3 ss. 9. — [2] Nomb. 14, 13 ss.; Deut. 9, 24 ss.; Jér. 14, 20 s.; Ez. 20, 8 s. 13 s. 21 s. 43 s.; 36, 17 ss. 22 ss.; Es. 43, 25; 48, 9-11; Ps. 79, 9 s. — [3] 1 Rois 11, 13. 32. 36; 14, 21. — [4] Ex. 32, 13 s.; Lév. 26, 40-45; Deut. 9, 27; 1 Rois 11, 13. 32. 34. 36; 15, 3-5; 2 Rois 8, 18 s.; 13, 23; 19, 34; 20, 6. — [5] Gen. 18, 26 ss.; 20, 7; Ex. 32 11-14; Nomb. 14, 13-20; Deut. 9, 25 ss.; 1 Sam. 7, 5; Job 42, 8 s. Ps. 106, 23; Jér. 5, 1; Ez. 22, 30; Es. 53; 65, 8.

face sans plus craindre son courroux. Quand le peuple d'Israël a offensé Jéhova par l'adoration du veau d'or, Moïse cherche à couvrir le péché du peuple, en invoquant le pardon de Dieu [1]. D'après Deut. 32, 43, Jéhova couvre son pays et son peuple, en vengeant le sang de ses serviteurs et en se vengeant lui-même de ses adversaires [2]. Dieu déclare sous serment que le péché d'Éli ne sera jamais couvert par des sacrifices [3]. Le terme en question désigne aussi la réparation que David accorde aux Gabaonites pour l'iniquité commise envers eux par Saül [4]. Cette réparation est en même temps une satisfaction donnée à Jéhova, qui a envoyé à son peuple la famine, en punition de ce forfait. Elle consiste à livrer aux Gabaonites sept fils de Saül pour être pendus devant Jéhova à Guibea [5]. Quand Ésaïe, au moment de sa vocation, se croit perdu, pour avoir vu Jéhova, bien qu'étant impur, un séraphin touche ses lèvres avec une pierre ardente, enlevée de l'autel du sanctuaire, et lui dit : «Ton iniquité est enlevée et ton péché est couvert [6] ». Dès lors, le prophète n'a plus rien à craindre de la sainte présence de Dieu. Dans une autre série de passages, c'est généralement Dieu qui couvre le péché des hommes, évidemment pour ne pas en tenir compte, pour le pardonner [7]. Dans le passage, Prov. 16, 6, l'homme est censé couvrir lui-même le péché par la vertu, comme un peu plus loin, au verset 14, il est dit de l'homme sage qu'il couvre la colère du roi, c'est-à-dire qu'il l'apaise. Le verbe *chasah,* qui veut également dire couvrir, est employé dans le même sens que chaphar, mais plus rarement [8].

Dans ce qui précède, il est difficile de trouver une théorie

[1] Ex. 32, 30. — [2] Riehm, Studien u. Kritiken, 1877, p. 24. — [3] 1 Sam. 3, 14. — [4] 2 Sam. 21, 3. — [5] V. 1-6. — [6] Es. 6, 5-7. — [7] Deut. 21, 8; Jér. 18, 23; Ez. 16, 63; 2 Chron. 30, 18; Ps. 65, 4; 78, 38; 79, 9; comp. Es. 22, 14; 27, 9; Dan. 9, 24. — [8] Prov. 10, 12; 17, 9; Néh. 4, 5; Ps. 32, 1; 85, 3.

nette sur la question qui nous occupe. Ce qu'il y a de plus clair, c'est que le péché a besoin d'être couvert devant le Dieu saint, que Dieu le couvre généralement lui-même et que l'intercession d'un homme de Dieu, l'offrande de sacrifices, la repentance et la fidélité, sont des moyens de le couvrir. Avec l'apparition de deux théoriciens lévitiques, Ézéchiel et l'auteur du document C, la question est présentée d'une manière plus uniforme et autrement que dans les anciens documents. D'après eux, en effet, ce sont les personnes, les âmes impures ou profanes, non le péché, qui ont besoin d'être couvertes ; ce n'est pas Dieu qui les couvre, mais le sacerdoce ; et les moyens qui y servent sont les rites sacrés, principalement les sacrifices et surtout les sacrifices de péché et de culpabilité [1]. Il est même question de couvrir des choses, surtout des objets sacrés, pour les rendre purs, saints [2] ; ainsi, la terre qui a été souillée par le sang d'une personne assassinée à dessein ne peut être couverte que par le sang du meurtrier [3].

Tout cela prouve que le mot expier, par lequel on rend généralement le verbe chaphar, fausse l'idée primitive et caractéristique qu'il exprime. Ce qui le prouve le mieux, c'est que le document C, qui a donné à cette idée l'importance qu'on lui a accordée dans la suite, parle, comme Ézéchiel, d'objets qui doivent être couverts. Les traducteurs sont donc obligés, en vertu de l'usage établi, de parler d'un autel, d'un sanctuaire, etc., pour lesquels il faut faire expiation, afin qu'ils puissent être ou rester consacrés à Jéhova. C'est là une idée

[1] Ez. 45, 15. 17 ; Ex. 29, 33. 36; 30, 10-16; Lév. 1, 4; 4, 20 ss.; 5, 6 ss.; 6, 23; 7, 7; 8, 34; 9, 7 s. ; 10, 17 ; 12, 7 s. ; 14, 18-21. 29-31. 52 s. ; 15, 15. 30; 16, 6 ss. ; 17, 11; 19, 22; 23, 27 s.; Nomb. 5, 8; 6, 11; 8, 12 ss.; 15, 25. 28; 16, 46 s.; 25, 13; 28, 22. 30; 29, 5. 11; 31, 50; 1 Chron. 6, 49; 2 Chron. 29, 24; 30, 18. — [2] Ez. 43, 20. 26; 45, 18-20; Ex. 29, 36 s.; 30, 10; Lév. 8, 15; 14, 53; 16, 16. 18. 20. 33. — [3] Nomb. 35, 33.

fausse et que l'Ancien Testament ne veut pas exprimer. Ce qu'il veut dire, c'est que hommes et choses, dans l'état de péché ou de souillure ou dans l'état profane, ont besoin d'être revêtus de l'état de sainteté, morale ou lévitique, pour subsister devant le Dieu de sainteté, pour lui être agréables ou pour être consacrés à son service.

Si l'Ancien Testament parle de différents moyens d'expiation, s'il présente certains sacrifices comme des moyens expiatoires par excellence, comme des moyens de couvrir les péchés des hommes devant le Dieu saint, il n'explique pourtant pas au juste comment se fait l'expiation. Trop souvent, pour résoudre cette question, on s'est laissé guider à peu près exclusivement par Lév. 17, 11 et on en a conclu qu'il ne peut y avoir d'expiation et de pardon sans effusion de sang[1]. Mais le texte n'est pas aussi absolu. Il dit bien que le sang sert à faire expiation; il ne dit pas qu'il y serve seul. Et même s'il le disait, nous n'aurions là que le point de vue du document C et non celui de l'Ancien Testament en général; car nous avons appris à connaître d'autres moyens expiatoires. Mais ce document lui-même reconnaît que l'effusion du sang n'est pas indispensable pour l'expiation. Il parle de sacrifices expiatoires non sanglants[2]. Il montre que l'offrande du parfum sert aussi à faire expiation[3], ainsi que l'offrande en argent apportée par chaque Israélite, lors du dénombrement[4]. Enfin, dans les sacrifices expiatoires, toutes les parties des victimes et tous les actes du sacrifice contribuent à l'expiation; car ce n'est qu'après l'accomplissement de tous ces actes qu'il est généralement dit que le prêtre fera ainsi expiation pour les coupables et qu'il leur sera pardonné[5]. Le sang des victimes expiatoires ne doit donc être considéré que comme le moyen

[1] Héb. 9, 22. — [2] Lév. 5, 11-13. — [3] Nomb. 16, 46 s. — [4] Ex. 30, 11-16. — [5] Lév. 4, 20. 26. 35; 5, 10. 13.

expiatoire principal. D'après Lév. 17, 11, il a cette efficacité, parce que le sang est le siège de l'âme ou de la vie des victimes ; c'est pour cela qu'il peut faire expiation pour les âmes. Mais d'où vient que le sang, en tant que siège de la vie, a cette efficacité ? C'est ce que les textes ne disent pas. Nous pensons que c'est parce que la vie est toujours considérée, dans l'Ancien Testament, comme la chose la plus précieuse et la plus sacrée. Le rôle particulier que le sang joue dans l'offrande des sacrifices expiatoires est indiqué par les aspersions particulières qu'on en fait [1].

On a souvent enseigné que la victime expiatoire était immolée à la place du pécheur, qu'elle subissait la mort que celui-ci avait méritée. Mais cela n'est pas. D'après la loi israélite, l'homme qui a mérité la mort est obligé de la subir, il ne peut pas se racheter par une victime quelconque. Les sacrifices expiatoires ne peuvent couvrir que des péchés commis par mégarde et qui n'entraînent pas la peine de mort. Rien, dans le rite des sacrifices expiatoires, n'indique non plus que les victimes subissent la mort à la place des coupables. Les victimes expiatoires sont immolées comme les autres. Leur immolation est simplement le moyen d'obtenir le sang, la graisse et la chair, dont chacun contribue à l'acte du sacrifice. C'est également un tort de croire qu'en plaçant la main sur la tête de la victime, le coupable lui transfère sa culpabilité. Cet acte est ordonné pour les sacrifices en général, aussi pour les sacrifices de prospérités [2], qui servent à rendre grâces à Dieu [3].

Le sacrifice expiatoire étant, comme tout autre sacrifice, un korban, une offrande [4], nous devons arriver à cette conclusion, qu'il est une offrande faite à Dieu par un coupable, pour réparer

[1] Lév. 4, 6 s. 16-18. 25; comp. 1, 5; 3, 2. — [2] Lév. 3. — [3] 7, 11 ss. — [4] 4, 23. 28. 32; 5, 11.

une faute réparable et pour en obtenir le pardon. C'est en réalité un moyen de grâce, un moyen offert par Jéhova aux membres de son peuple qui ont péché contre lui par mégarde, de rentrer en grâce auprès de lui, de se réconcilier avec lui et de continuer ainsi à jouir de son alliance.

§ 33. LA VIE MORALE

I. Pharisaïsme.

Le culte, le côté extérieur de la religion, jouant un rôle prépondérant dans le judaïsme, la vie intérieure, la vie morale et religieuse, devait nécessairement en souffrir. La valeur exagérée accordée au culte extérieur porte, en effet, l'homme à croire que l'accomplissement strict des cérémonies religieuses constitue le devoir capital de la vie, que c'est là toute la religion et même toute la morale. Les Juifs devaient d'autant plus tomber dans cette erreur que, pour eux, comme pour les Hébreux, la morale était essentiellement religieuse, inséparable de la religion. En observant strictement celle-ci, on croyait remplir fidèlement tous ses devoirs quelconques.

Quand la religion est purement légale et formaliste, comme l'était la religion juive, il est d'ailleurs beaucoup plus facile de l'observer que lorsqu'elle consiste dans la sanctification du cœur et de la vie, qui laisse toujours à désirer, même chez les meilleurs. La légalité est plus facile à atteindre que la vraie piété et la vraie moralité. Le formalisme et le légalisme aboutissent donc nécessairement à l'orgueil. Ils engendrent la doctrine du mérite des œuvres, du salut par la propre justice. Ils produisent le dédain pour tous ceux qui n'observent pas ou pas assez strictement les rites compliqués et souvent fastidieux de la religion.

Tout cela nous le connaissons par le pharisaïsme, tel qu'il nous apparaît dans le Nouveau Testament et qui ne fut pas seulement une secte ou une tendance au sein du judaïsme, mais la tendance dominante, si bien que le judaïsme et le pharisaïsme finirent par se couvrir l'un l'autre. Mais la tendance pharisaïque existait parmi les Juifs avant le parti pharisaïque. Nous allons le montrer par quelques traits caractéristiques.

Il faut faire remarquer tout d'abord que l'ancienne alliance, avec son régime essentiellement légal, développe chez l'homme l'idée de sa propre justice et aboutit logiquement à la doctrine du mérite des œuvres. Tout l'Ancien Testament enseigne que le salut de chacun dépend de sa justice, de l'observation fidèle des commandements de Dieu, formulés par la loi écrite ou par les prophètes. Aussi, quand Schultz déclare qu'il n'y a pas de propre justice en Israël, qu'il n'y a qu'une justice donnée par Dieu et provenant de sa grâce libre, il ne s'exprime pas conformément à la vérité et confond le point de vue du Nouveau Testament avec celui de l'Ancien [1]. Il est vrai que l'alliance de Jéhova avec le peuple d'Israël est présentée comme une pure faveur de la part de Dieu. Mais cette grâce une fois accordée par Dieu et acceptée par le peuple, Dieu est tenu, en vertu de sa justice et de sa fidélité, d'accorder ses bénédictions à son peuple, comme celui-ci est tenu d'être juste et fidèle, pour ne pas être châtié ou rejeté par Dieu. Et ce qui est vrai du peuple tout entier, l'est aussi de chaque Israélite individuellement. Celui qui n'observe pas strictement les commandements de Dieu, ne peut pas participer à son alliance et à ses bénédictions. Il est impossible de citer ici tous les passages qui contiennent une pareille déclaration, mais cela n'est pas non plus nécessaire pour quiconque connaît l'Ancien Testament; il suffira de renvoyer au

[1] Ouv. cité, p. 301.

Deutéronome et au livre de Job, ces productions les plus excellentes de l'ancienne religion d'Israël. Le premier de ces livres exprime le point de vue dominant de l'Ancien Testament dans cette parole : « Jéhova nous a commandé de mettre en pratique toutes ces lois et de craindre Jéhova, notre Dieu, afin que nous fussions toujours heureux et qu'il nous conservât la vie[1]. » Ce point de vue est aussi soutenu contre Job par ses amis, quand ils lui disent : « Ta crainte de Dieu n'est-elle pas ton soutien ? Ton espérance, n'est-ce pas ton intégrité[2] ? » Le caractère tragique du livre de Job provient de ce que la religion traditionnelle d'Israël exige que le héros du livre soit parfaitement heureux, en vertu de son intégrité et de sa droiture, tandis qu'en réalité il est très malheureux. Le bonheur correspondant exactement à la fidélité, ce principe était fondamental dans la religion israélite et, lorsque les faits venaient le démentir, on se voyait jeté dans le plus grand embarras, comme le prouve le livre de Job. Relevons encore cette prière d'Ézéchias malade, demandant à Dieu sa guérison : « Jéhova ! souviens-toi que j'ai marché devant ta face avec fidélité et intégrité de cœur et que j'ai fait ce qui est bien à tes yeux[3] ! » C'est là l'expression d'un sentiment qui devait remplir le cœur de tout Israélite fidèle ou se croyant tel et qui revient, en effet, souvent dans les Psaumes, dont un assez grand nombre date de l'époque antérieure à l'exil[4].

Si l'idée du mérite des œuvres est inséparable de l'essence de la religion d'Israël, cette idée dut néanmoins gagner beaucoup en intensité au sein du judaïsme, lorsque la voix des prophètes se fut éteinte et que la lettre de la loi, surtout de la loi cérémonielle, fut devenue la base de la religion. Les pratiques

[1] Deut. 6, 24; comp. 30, 15 ss. — [2] Job 4, 6. — [3] 2 Rois 20, 3. — [4] Ps. 7, 9; 17, 1 ss.; 18, 21. 25; 26; 35, 23 s.; 41, 13; 44, 18 ss.; etc.

extérieures ont, de tout temps, joué un grand rôle dans la religion d'Israël, lequel était loin de comprendre que Dieu est esprit et qu'il faut l'adorer en esprit et en vérité. Mais les prophètes réagissaient puissamment contre la piété extérieure et superficielle de la multitude et cherchaient à réveiller dans les cœurs une piété plus vivante. Après l'exil, au contraire, le prophétisme disparut et le culte extérieur, développé avec une prédilection marquée, obtint une sanction légale dans le document C. Dès lors, le formalisme et le légalisme, si conformes aux tendances naturelles du cœur humain, qui recherche une religion facile et commode, prirent le dessus, et, avec lui, la prétention, à la propre justice.

L'exemple de Néhémie, l'un des pères du judaïsme, en est une preuve frappante. Le principal but de ses efforts était d'amener le peuple à se soumettre à la loi cérémonielle. Or il s'imagina qu'il acquérait par là les plus grands mérites. A chaque instant, il dit : « Souviens-toi favorablement de moi, ô mon Dieu, à cause de tout ce que j'ai fait pour ce peuple ! N'oublie pas mes actes de piété[1] ! » Daniel dit, de même, au roi Nébucadnetsar : « Rachète tes péchés par des bienfaits et tes iniquités par la compassion envers les malheureux, et ton bonheur pourra se prolonger[2]. » Le livre de Tobit enfin exprime fréquemment et naïvement l'idée du mérite des œuvres, en particulier des aumônes et d'autres actes de charité accomplis envers les frères[3]. Il va jusqu'à déclarer que l'aumône délivre de la mort et nettoie de tout péché, et que ceux qui font des aumônes seront bénis d'une longue vie[4].

[1] Néh. 5, 19; 13, 14. 22. 31. — [2] Dan. 4, 27. — [3] 1, 2 s. 16 ss.; 2, 2 ss. 14; 4, 7 ss. 16; 12, 8 s.; 14, 2. 7 ss. — [4] 12, 9.

II. Exclusivisme.

Un autre trait caractéristique de la religion d'Israël que nous rencontrons dès les anciens temps et qui prit des proportions exagérées dans le judaïsme, c'est l'attitude hostile envers les étrangers. L'idée fondamentale de cette religion, que Dieu a choisi Israël d'entre tous les peuples de la terre pour en faire son peuple particulier, devait naturellement faire naître l'orgueil national, bien qu'en théorie on admît que cette alliance était une pure faveur de Dieu. Grâce à son élection, Israël croyait posséder des privilèges particuliers et des droits sur tous les autres peuples. De là cette pensée qu'il pouvait exterminer sans scrupule les habitants du pays de Canaan et qu'il ne devait traiter alliance avec aucun peuple étranger. Ce point de vue n'est pas seulement exprimé dans les anciens documents; il l'est encore dans le Deutéronome[1]. Dans la période prophétique, cette tendance exclusive fut tempérée par un point de vue supérieur. Les prophètes expriment l'espoir d'un salut universel. Dans le Deutéronome, nous trouvons fréquemment la recommandation de bien traiter les étrangers qui vivent au milieu d'Israël. Cette largeur, due à l'esprit prophétique, ne put se développer au sein du judaïsme; elle fut étouffée, comme tant d'autres éléments excellents du prophétisme, jusqu'au jour où l'évangile raviva ces germes de vérité et de vie et leur permit de se développer plus magnifiquement.

La tendance dont nous venons de parler se manifesta dès le retour de l'exil. Les Samaritains auraient voulu prendre part à la reconstruction du temple, puisqu'ils adoraient le même Dieu que les Juifs. Au lieu d'accueillir favorablement ce concours

[1] Chap. 7.

fraternel, on le repoussa, on déclara aux Samaritains qu'ils n'avaient ni part ni droit ni souvenir dans Jérusalem[1]. On sait que ce fut là le point de départ d'une rivalité haineuse qui dura des siècles. L'exagération du sentiment national et de la pureté nationale fut aussi la cause principale du renvoi impitoyable de toutes les femmes étrangères, exigé par Esdras et Néhémie[2]. Se séparer complètement des étrangers paraît avoir été un trait essentiel de la fidélité juive[3]. Quelle différence entre ce point de vue et celui qui est exprimé dans le livre de Ruth, où l'union conjugale entre Israélites et Moabites paraît si peu condamnable qu'on cherche à y établir que David avait pour aïeule la Moabite Ruth !

L'orgueil national des Juifs trouve son expression dans le livre de Daniel. Là Canaan est appelé le plus beau de tous les pays[4], les Juifs reçoivent le titre pompeux de saints du Très Haut[5] et apparaissent comme les favoris de Dieu[6], enfin la glorification de leur Dieu par la bouche des païens doit servir, elle aussi, à rehausser la gloire des Juifs[7]. Cette tendance atteint son point culminant dans le livre d'Esther. A l'orgueil national le plus démesuré vient se joindre ici une haine profonde des ennemis et une joie extrême de la vengeance exercée sur eux; le tout est couronné d'une fête destinée à perpétuer le massacre des ennemis. Le même esprit se retrouve dans le livre de Judith. Il admet, en effet, que tous les moyens sont permis aux Juifs pour anéantir leurs ennemis et que Dieu fera réussir les entreprises même perfides et criminelles qui poursuivent ce but[8]; il exprime aussi la conviction que Dieu, au jour du jugement, exercera la vengeance contre tous les ennemis des Juifs, en

[1] Esd. 4, 2 s.; Néh. 2, 20. — [2] Esd. 9 s.; Néh. 13, 23 ss. — [3] 9, 2; 10, 28. 30; 13, 30. — [4] 8, 9; 11, 16. 41. — [5] 7, 18. 21 s. 25. 27; 8, 24; 12, 7. — [6] 1, 17 ss.; 2, 25 ss. 46 ss.; 3, 30; 4, 8 s. 18; 5, 11. 14. 29; 6, 28. — [7] 2, 47; 3, 26. 28 s.; 4, 1-3. 34-37; 6, 20. 25-27. — [8] Chap. 8 ss.

envoyant du feu et des vers sur leurs corps, pour les tourmenter à jamais[1]. Le Siracide lui-même approuve la haine contre les ennemis et la vengeance qui est tirée d'eux[2]. Un assez grand nombre de Psaumes contiennent l'expression non déguisée de ces mêmes sentiments, par exemple cette prière à Dieu : « Répands ta fureur sur les nations qui ne te connaissent pas et sur les royaumes qui n'invoquent pas ton nom[3]. » Ce sont là des sentiments tout opposés à ceux de la plupart des prophètes, qui désiraient et espéraient que Jéhova ferait connaître son nom à toutes les nations. Ailleurs, un psalmiste s'écrie : « Fille de Babylone, la dévastée, heureux qui te rend la pareille, le mal que tu nous a fait ! Heureux qui saisit tes enfants et les écrase sur le roc[4] ! » D'autres Psaumes expriment le même esprit de haine et de vengeance contre les ennemis, contre les étrangers[5].

III. Scepticisme.

Le formalisme et l'étroitesse que nous venons de constater au sein du judaïsme, prouvent d'une manière évidente que la vie religieuse et morale allait s'affaiblissant. Ce qui le prouve non moins, c'est le scepticisme qui s'étale dans le livre de l'Ecclésiaste. Le scepticisme est d'ailleurs, très souvent, un fruit du formalisme superficiel et de l'étroitesse orgueilleuse. Quand ces deux tendances funestes viennent à dominer dans un peuple, les esprits réfléchis qui ne possèdent pas une piété réelle se laissent facilement aller au scepticisme, à cette conviction désolante, tant de fois répétée dans l'Ecclésiaste : « Tout est vanité ! »

Le problème de la vie, qui est abordé de front dans le livre

[1] 16, 17. — [2] Chap. 12; 25, 7; 30, 6; 33, 7 ss. — [3] Ps. 79, 6; comp. Jér. 10, 25. — [4] Ps. 137, 8 s. — [5] 18, 38 ss.; 41, 11; 55, 16; 58, 11; 69, 23 ss.; 109, 6 ss.

de Job, l'est également dans l'Ecclésiaste. Mais, tandis que, dans le premier de ces livres, la foi triomphe du doute, sans toutefois résoudre le problème posé, dans le second, c'est le doute qui semble l'emporter sur la foi. La thèse qui revient constamment dans l'Ecclésiaste, c'est que tout est vanité : labeurs, joies, sagesse, richesse, pouvoir[1], la pratique de la justice[2] et l'existence elle-même[3]. Ce scepticisme n'est pourtant pas absolu. Sans parler de la fin du livre[4], dont l'authenticité n'est pas admise par tout le monde, nous y trouvons, dans plusieurs passages, l'expression, non seulement de la foi, mais de la confiance en Dieu[5], et la recommandation de la crainte de Dieu[6], à cause du jugement, auquel personne ne saurait échapper[7]. Les deux derniers versets du livre[8], loin d'être une addition hétérogène, sont donc en plein accord avec le reste.

Cette foi en Dieu, à la vertu et à la rémunération, que notre auteur cherche à conserver, malgré toutes les objections de la raison, l'empêche de tomber dans l'abîme de l'impiété ou du désespoir. Mais cette foi n'est pas assez puissante pour être vraiment triomphante. Elle est, d'un bout à l'autre du livre, en lutte avec les objections de la raison. Si l'auteur maintient sa foi jusqu'au bout, les objections conservent aussi toute leur force jusqu'au bout. Chez Job, nous trouvons, comme conclusion, la résignation croyante à la volonté souveraine de Dieu ; dans l'Ecclésiaste il n'y a guère autre chose que la soumission à la fatalité.

Ce livre, plus encore que celui de Job, montre l'insuffisance des principes religieux de l'Ancien Testament, l'impossibilité de résoudre, avec leur aide, le problème de la vie d'une manière

[1] 1, 2. 17 s.; 2, 1. 11. 15. 19. 23. 25 s.; 3, 19; 4, 4. 7 s. 16; 5, 9; 6, 9; 7, 6; 12, 10. — [2] 7, 15 s.; 8, 10. 14; 9, 1-3. — [3] 2, 17; 4, 2 s.; 7, 1. — [4] 12, 11-16. — [5] 3, 10 s. 14. 17; 5, 17 ss.; 7, 13 s. 29. — [6] 5, 6; 7, 18; 8, 12 s.; 12, 3. — [7] 12, 1. — [8] 12, 15 s.

satisfaisante. Il fait toucher du doigt la source de cette insuffisance, à savoir le défaut d'espérance, d'espérance de la vie éternelle[1]. Reuss dit avec raison de ce livre : « Il est le dernier essai que fait la philosophie hébraïque de conjurer des doutes désormais irrésistibles, de résoudre le problème de la vie, sans sortir du cercle étroit des anciennes croyances. Et cet essai, loin de réussir, aboutit à l'aveu, aussi triste que sincère, de sa propre vanité, nous dirions volontiers à une banqueroute complète de la raison[2]. »

IV. Sagesse.

Pharisaïsme, exclusivisme, scepticisme, ces trois mots expriment-ils toute la vie morale et religieuse des Juifs? Non certes; ils n'en marquent qu'un côté. Le formalisme et l'exclusivisme sont en quelque sorte la tendance légale et officielle du judaïsme. Mais, de même que ces défauts ne sont que l'exagération de certains principes inférieurs de l'ancienne religion d'Israël, de même le côté supérieur de cette religion a continué à exercer une influence heureuse et puissante au sein du judaïsme et a produit quelques fruits nouveaux.

Le livre de Jonas, par exemple, exprime une largeur de sentiments envers les païens que nous ne trouvons nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament. Non seulement Jonas est chargé par Dieu de prêcher la repentance à Ninive, une ville ennemie d'Israël, contre laquelle tant de prophètes ont lancé, au nom de Jéhova, les plus violentes menaces; mais Dieu pardonne à cette ville, parce qu'elle se montre repentante. Tandis que les Juifs en général haïssaient et méprisaient les païens, voilà un livre qui, à l'instar du second Ésaïe et de l'Évangile, leur fait entendre

[1] 3, 18-22; 6, 11 s.; 9, 4 s. 11. — [2] Philosophie des Hébreux, p. 288.

qu'ils doivent être la lumière des nations, pour les conduire au salut. A notre période se rattachent aussi un grand nombre de Psaumes qui expriment une foi profonde, une piété tout aussi vivante que celle que nous trouvons dans la littérature prophétique. Une partie des Proverbes, et surtout les neuf premiers chapitres, se rattachent également à notre période. Eh bien, on trouve là l'expression d'un profond attachement à la vertu. Dans le livre du Siracide et dans celui de Baruch, il y a aussi de belles pages, qui expriment la même foi, la même vie religieuse et morale que les meilleurs livres canoniques. Il en est de même pour la Sapience, bien que ce livre ait une forte teinte philosophique. Nous n'entrons pas dans les détails pour le démontrer, parce qu'il faudrait répéter, en grande partie, ce que nous avons vu dans la deuxième période. Nous tenons à relever ce que notre période offre de nouveau et de caractéristique, non ce qu'elle a de commun avec les périodes précédentes.

Plusieurs documents du judaïsme ont ceci de caractéristique que la vertu y est présentée comme la vraie sagesse. D'après les documents plus anciens, le premier devoir d'Israël est de pratiquer la justice pour plaire au Dieu juste. Les documents plus récents, s'élevant à l'idée de la sagesse de Dieu, il y est aussi dit, très souvent, que le véritable Israélite doit rechercher et pratiquer la sagesse. Cette manière de voir et de parler paraît d'abord dans Job et dans les Proverbes ; elle domine complètement chez le Siracide et dans la Sapience. On a, plus d'une fois, exprimé des idées erronées à ce sujet ; tâchons donc de mettre en lumière la vérité.

Œhler établit une distinction marquante entre les livres sapientiaux et les autres livres de l'Ancien Testament. Les premiers sont, à son avis, le produit d'une inspiration divine moins directe ; la sentence du sage ne peut pas être mise sur le même pied que la parole de Jéhova, elle est le produit de son expérience

et de sa réflexion[1]. Bruch va plus loin. Il ne distingue pas seulement les sages des prêtres et des prophètes, il les oppose à ces derniers, il fait d'eux des libres-penseurs, peu attachés à la religion théocratique et traditionnelle d'Israël, de véritables philosophes, qui, à l'instar des philosophes en général, s'élevaient, par les efforts de leur raison, de ce qui est empirique et contingent à ce qui est absolu[2]. Eh bien, ces deux savants se trompent, croyons-nous. En Israël, on ne distinguait pas, comme nous le faisons, entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle, entre une inspiration divine moins directe et une inspiration plus directe, entre les produits de la raison pure et ceux de la raison inspirée ; on pensait que tout, dans le monde, dépend absolument et directement de Dieu. Nous avons même vu que la sagesse objective est identifiée avec l'esprit et la parole de Dieu, qu'elle est présentée comme une émanation de Dieu et comme la source de la sagesse subjective de l'homme. Celle-ci n'est donc pas le produit de la raison pure, mais de la sagesse divine, comme la prédication prophétique est le produit de l'inspiration divine. Elle a pour base la foi et non la spéculation. Enfin, elle poursuit un but essentiellement pratique et non spéculatif ou théorique, comme la philosophie.

Les sages en Israël croient au même Dieu que tout le peuple. Ils se basent constamment sur la religion traditionnelle, loin de la combattre. Cela se voit même dans Job et dans l'Ecclésiaste, où l'on pourrait découvrir, plutôt qu'ailleurs, une tendance critique. Dans les livres sapientiaux, on peut, à la vérité, citer des passages où le culte extérieur est combattu ; mais de pareils passages se trouvent aussi chez les prophètes. Ces livres ne s'occupent pas de l'avenir du règne de Dieu ; mais les prophètes eux-mêmes ont bien plus en vue le présent que l'avenir et, dans

[1] Ouv. cité, § 235. — [2] Weisheitslehre der Hebräer, p. 48 ss.

tous les documents législatifs de l'Ancien Testament, on fait abstraction de l'espérance messianique. Les sages en Israël, les prophètes, les législateurs et les historiens, poursuivent en réalité un seul et même but, c'est d'inculquer à leur peuple la crainte de Dieu et de le disposer à garder fidèlement ses commandements. Comparées à ce qui leur est commun, les différences qui existent entre eux sont bien secondaires ; ce sont des différences de forme et non de fond. La plus importante, c'est peut-être que les prophètes, les législateurs et les historiens s'occupent principalement du peuple collectif, tandis que les sages portent de préférence leur attention sur la vie individuelle. De là vient que les derniers font abstraction de l'avenir du règne de Dieu, qui se confond avec l'avenir du peuple d'Israël. Mais, après ces considérations générales, voyons maintenant ce que les textes bibliques disent de la sagesse subjective, afin de corroborer ce qui vient d'être dit.

La sagesse de l'homme ne mérite aucune confiance[1]. La vraie sagesse ne se trouve point sur la terre, elle est cachée aux yeux des hommes, on ne saurait la trouver qu'auprès de Dieu, qui en est la source[2]. Ceux qui font le mal ne comprennent pas ce qui est juste, mais ceux qui cherchent Dieu comprennent tout[3]. La loi de Dieu et l'observation de la loi procurent la vraie sagesse[4]. Celle-ci ne se communique qu'aux âmes qui l'aiment, qui la recherchent par la prière et qui se gardent du mal[5]. Le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu[6]. L'une et l'autre consistent à garder les commandements de Dieu et elles rendent,

[1] Prov. 3, 5. 7; 30, 2 ss; Sap. 9, 6. — [2] Job 28, 12-28; 32, 8 s.; Prov. 8, 22-36; 2, 6; 1 Rois, 3, 12; Ex. 31, 3. 6; 36, 1 s.; Eccl. 2, 26; Sir. 1, 1. 26; Bar. 3, 15 ss. 29 ss.; Sap. 7, 7. 15; 8, 21; 9, 10. 17. — [3] Prov. 28, 5. — [4] Ps. 19, 8 s.; 37, 30 s.; 119, 98 ss. 130; Sir. 1, 26; 24, 23-27; 39, 1 ss. — [5] 1 Rois 3, 10 ss.; Sir. 1, 10; 15, 1 ss.; 51, 19 ss.; Sap. 1, 4 s.; 6, 12 ss. 17 ss.; 7, 7. 27; 8, 21-9, 1 ss. — [6] Job 28, 28; Prov. 1, 7. 29; 9, 10; Ps. 111, 10; Sir. 1, 14. 16. 20. 27.

en même temps, l'homme capable de les garder, elles le rendent vertueux[1]; elles consistent et elles disposent à haïr et à fuir le mal[2]. Aussi procurent-elles à l'homme toutes sortes de biens, surtout la vie[3]. Si, d'un côté, la sagesse est dans un rapport intime avec la crainte de Dieu, elle l'est, de l'autre, avec la discipline[4]. Celle-ci peut venir de Dieu ou des hommes, mais, si l'on s'y soumet, elle conduit, dans un cas comme dans l'autre, à la sagesse[5]. Aussi faut-il être humble et docile pour devenir sage[6]. La discipline, comme la sagesse et la crainte de Dieu, conduit à la vie[7]. On comprend, d'après ce qui précède, que la sagesse soit d'un prix inestimable[8]. L'opposé du sage est l'insensé, qui dit en son cœur qu'il n'y a point de Dieu[9] et qui trouve son plaisir à faire le mal[10]. Aussi, en fréquentant les insensés, on se déprave[11].

On voit que la sagesse israélite est essentiellement religieuse et pratique et qu'on en méconnaît le caractère en l'identifiant avec la philosophie. Même dans Job et dans l'Ecclésiaste, les deux livres canoniques où l'on pourrait, à la rigueur, trouver une tendance philosophique, les problèmes posés sont uniquement traités au point de vue de la vie pratique. La sagesse israélite ne s'occupe pas des questions abstraites ou purement métaphysiques. Elle sent encore moins le besoin d'élaborer un système de philosophie ou de dogmatique, du moins on n'en trouve aucune trace dans tout l'Ancien Testament. Ce n'est que dans le

[1] Deut. 4, 6; 6, 2. 13. 24; 8, 6; Eccl. 12, 15; Sir. 19, 20; Sap. 8, 7. — [2] Job 28, 28; Prov. 2, 10 ss.; 3, 7; 8, 13; 14, 16; 16, 6. — [3] 3, 1 s. 16-18; 4, 8 ss.; 8, 12 ss. 33-36; 9, 10 s.; 10, 27; 13, 14; 14, 27; 16, 22; 19, 23; 24, 3 ss.; Eccl. 7, 12. — [4] Prov. 1, 2. 7; 23, 23. — [5] Prov. 1, 1 s. 8; 3, 11-13; 4, 1; 6, 20; 8, 33; 12, 1; 13, 1. 24; 15, 5; 19, 20; Job 5, 17; Ps. 49, 12. — [6] Prov. 11, 2. — [7] Prov. 4, 13; 10, 17. — [8] Job 28, 15-19; Prov. 3, 13-18; 8, 11; 16, 16; 20, 15; Eccl. 7, 19; 9, 16; Sir. 6, 30 s.; 24, 20; Sap. 7, 8-10. 14; 8, 5. — [9] Ps. 14, 1; 53, 2. — [10] Prov. 10, 23; 14, 9. — [11] 13, 20.

livre apocryphe de la Sapience et dans d'autres écrits du judaïsme alexandrin que la spéculation commence à paraître. Mais nous n'avons plus là les produits purs de l'esprit israélite. Ces documents ont subi, à un haut degré, l'influence de la philosophie grecque.

Le but essentiel que poursuit la sagesse israélite est exprimé dans cette parole de l'Ecclésiaste, qui est comme le résumé de la religion d'Israël: « Crains Dieu et garde ses commandements; car c'est là le tout de l'homme[1]. » La tendance qui y domine est également indiquée dans le beau passage des Proverbes qui recommande de garder le cœur plus que toute autre chose, parce que de lui découlent les sources de la vie[2]. Ajoutons pourtant qu'il est facile de trouver dans les livres sapientiaux, surtout dans les Proverbes et chez le Siracide, des passages où la sagesse n'est que de la prudence, inspirée par des considérations utilitaires et ayant pour unique but d'arriver au bonheur et d'éviter le malheur. Aussi le vice y est-il souvent présenté comme de la folie, qui jette dans le malheur et la perdition.

§ 34. L'APOCALYPSE DE DANIEL

De Malachie à Daniel il nous faut sauter un grand espace de temps, pendant lequel il n'y eut point de prophètes, comme il n'y en eut point d'ailleurs à l'époque des Machabées[3], à laquelle appartient le livre dont nous devons encore nous occuper et dont l'auteur se distingue des prophètes[4]. La grande distance qui sépare cet écrit des anciens livres prophétiques explique en partie la différence qui existe entre eux, quant à leur caractère général. Nous avons ici comme une continuation de l'ancien prophétisme,

[1] 12, 15. — [2] 4, 23. — [3] 1 Mach. 4, 46; 9, 27; 14, 41. — [4] Dan. 9, 6.

avec force prédictions se rapportant à la fin du monde et à l'établissement du règne messianique. Ces prédictions sont même plus précises que dans aucun des anciens livres prophétiques. Il en est résulté que le livre de Daniel a été considéré comme le livre prophétique par excellence par cette théologie qui identifie la prophétie avec la prédiction de l'avenir. Si l'on entend, au contraire, par prophétie la prédication prophétique telle que nous la trouvons en Israël jusqu'à Malachie, on reconnaîtra que le livre de Daniel appartient à une autre catégorie d'écrits, à celle des apocalypses. Nous en possédons toute une série, dans laquelle notre livre occupe la première place, sous le rapport de l'ancienneté. Mais de tous les produits de ce genre, deux seulement ont eu l'honneur de figurer dans le canon biblique : notre livre et l'Apocalypse de Jean.

Ces deux livres ont été généralement mal compris. De nos jours seulement, on est arrivé à les interpréter d'une manière saine et correcte. Mais ici, comme ailleurs, la vérité a bien de la peine à triompher de l'erreur séculaire. Beaucoup de théologiens conservateurs s'obstinent à suivre les errements de l'exégèse traditionnelle et préfèrent des interprétations arbitraires à l'interprétation historique, la seule pourtant qui soit vraie. Quand on aborde sans prévention l'étude de ces deux livres, en apparence si mystérieux, elle ne présente pas les difficultés qu'on a voulu si souvent y trouver et qui ne proviennent que du faux point de vue auquel on s'est placé pour les étudier. Pour nous en tenir au livre de Daniel, nous allons commencer par considérer les trois derniers chapitres, qui sont très simples et clairs et qui offrent la clef des principales prédictions qu'il renferme.

Le chapitre 10 nous apprend comment Daniel, dans une vision, reçut communication de ce qui devait arriver à son peuple dans la suite des temps. Le chapitre 11 déroule ensuite devant nos yeux l'histoire, depuis Cyrus jusqu'à Antiochus Épiphane. Il y

est question d'abord et en peu de mots des trois successeurs de Cyrus et de la domination éphémère d'Alexandre, dont l'empire sera bientôt partagé[1]. L'auteur s'arrête plus longuement à l'histoire des Ptolémées et des Séleucides, qui lui était évidemment plus familière[2]. Il arrive enfin à Antiochus Épiphane et s'y arrête plus longtemps[3]. Il parle d'abord de ses guerres contre l'Égypte, au retour desquelles il tourna ses armes contre le peuple de l'alliance[4]. Il annonce ensuite qu'Antiochus dirigera une nouvelle attaque contre l'Égypte, mais qu'il ne réussira pas, grâce à l'intervention des Romains, et qu'alors il déversera sa fureur sur le peuple juif: il laissera des troupes en Palestine, qui profaneront le sanctuaire, qui feront cesser le sacrifice perpétuel et dresseront l'abomination du dévastateur; il séduira, par des flatteries, les Juifs infidèles; mais ceux du peuple qui connaîtront Dieu agiront avec fermeté et instruiront la multitude, ce qui leur attirera la persécution[5]. L'auteur ajoute qu'Antiochus s'élèvera contre tous les dieux et dira des choses incroyables contre le Dieu des dieux ; mais qu'il honorera le dieu des forteresses (*Jupiter Capitolinus*), que ne connaissaient pas ses pères[6]. Au temps de la fin, un dernier conflit aura lieu entre ce roi et le roi d'Égypte; le premier sera victorieux et envahira la Palestine, tandis qu'Édom, Moab et Ammon resteront épargnés; mais des nouvelles de l'orient et du septentrion viendront l'effrayer; il partira avec une grande fureur pour détruire des multitudes; il dressera son camp entre la mer et la sainte montagne; puis il arrivera à sa fin, sans que personne lui soit en aide[7]. En ce temps-là, qui sera une époque de détresse, telle qu'il n'y en a

[1] V. 2-4. — [2] V. 5-20. On trouve, dans les commentaires, l'explication des détails de ce passage et des passages suivants de ce chapitre. — [3] V. 21 ss. — [4] V. 21-28; comp. 1 Mach. 1, 17-29; 2 Mach. 5, 11 ss. — [5] V. 29-35; comp. 1 Mach. 1, 30 — 2, 1 ss.; 2 Mach. 5, 23-26; 6, 1-11. — [6] V. 36-39. — [7] V. 40-45.

point eu depuis que les nations existent, les Juifs inscrits dans le livre de vie seront sauvés ; leurs morts ressusciteront, les uns pour la vie éternelle et les autres pour l'opprobre éternel. Une gloire particulière sera accordée à ceux qui auront enseigné la justice aux autres. Ce changement sera amené par Micaël, le grand chef du peuple juif, qui le défend contre le chef du royaume des Perses et contre celui des Grecs[1]. La fin du monde et l'inauguration du règne messianique devront en effet arriver trois ans et demi ou mille deux cent quatre-vingt-dix jours après qu'Antiochus aura fait cesser le sacrifice perpétuel et aura dressé l'abomination dans le temple[2].

En prenant notre point de départ dans ce qui vient d'être dit, nous n'aurons pas de peine à comprendre les autres prédictions, plus mystérieuses, de notre livre, touchant la fin du monde et l'inauguration du règne messianique.

La première de ces prédictions se trouve au chapitre 2. Nébucadnetsar avait eu un songe qu'il ne pouvait se rappeler et dont il aurait voulu néanmoins avoir l'explication. Or les sages de Babylone ne pouvant lui dire le songe et son explication, il les fit mettre à mort. Alors le Dieu des cieux révéla le secret à Daniel, qui le fit connaître au roi. Dans ce songe, Nébucadnetsar avait vu une grande statue, dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile; puis une pierre s'était détachée sans le secours d'aucune main, elle avait frappé les pieds de fer et d'argile de la statue et les avait mis en pièces ; alors le fer, l'argile, l'airain, l'argent et l'or, avaient été brisés ensemble et étaient devenus comme la balle qui s'échappe d'une aire en été ; le vent les avait emportés, et nulle trace n'en

[1] 12, 1-3; 10, 13. 20 s. — [2] V. 4-13; comp. 11, 31; 1 Mach. 1, 46 s. 57; 6, 7.

avait été retrouvée; mais la pierre, qui avait frappé la statue, était devenue une grande montagne, remplissant toute la terre[1]. D'après l'explication donnée par Daniel, la tête d'or, c'est Nébucadnetsar et son empire[2]. La poitrine représente un royaume moindre que le sien[3]. C'est évidemment celui des Mèdes et non celui des Perses, qui fut plus grand et plus puissant que celui des Chaldéens. D'après l'auteur de notre livre, le dernier roi des Chaldéens fut remplacé par Darius, le Mède[4], qui inaugura une nouvelle dynastie. Le troisième royaume, qui sera d'airain et qui devra dominer sur toute la terre[5], est celui des Perses[6]. Notre auteur distingue le royaume et les rois des Mèdes de ceux des Perses et il rattache à Cyrus une nouvelle dynastie, celle des Perses, comme il a rattaché celle des Mèdes à Darius[7]. Le quatrième royaume, en partie fort comme du fer et en partie fragile comme de l'argile, et qui sera divisé[8], est donc le royaume des Grecs. Les alliances qui n'aboutiront pas à une union véritable[9], sont celles des Séleucides et des Ptolémées[10], qui n'arriveront pas à s'unir par une durable paix. C'est dans le temps de ces rois que le Dieu des cieux suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, qui ne passera point sous la domination d'un autre peuple, qui brisera et anéantira tous ces royaumes-là et qui subsistera lui-même éternellement[11]. Tout cela concorde admirablement avec ce que nous avons vu précédemment, à savoir que le royaume messianique succédera immédiatement à celui des Grecs, à l'époque des Ptolémées et des Séleucides, et plus particulièrement à celle d'Antiochus Épiphane. Ce résultat sera confirmé par la suite.

La seconde prédiction messianique de notre livre se trouve au chapitre 7. Daniel eut une vision nocturne, dans laquelle il

[1] V. 31-35. — [2] V. 38. — [3] V. 39. — [4] 5, 30; 6, 1; 9, 1; 11, 1. — [5] 2, 39. — [6] Comp. Esd. 1, 2. — [7] 6, 28; 8, 20; 10, 1. — [8] 2, 40-42. — [9] V. 43. — [10] 11, 6. — [11] 2, 44.

vit quatre animaux différents sortir de la mer. Le premier était semblable à un lion et avait des ailes d'aigle; le second était semblable à un ours et devait manger beaucoup de chair. Le troisième était semblable à un léopard et avait quatre ailes et quatre têtes. Le quatrième était épouvantable et extraordinairement fort, il avait de grandes dents de fer, il mangeait, brisait et foulait aux pieds ce qui restait; il avait dix cornes, et une petite corne sortit du milieu d'elles, et trois des premières cornes furent arrachées devant cette corne, qui avait des yeux comme des yeux d'homme et une bouche qui parlait avec arrogance. Ensuite Daniel vit l'ancien des jours s'asseoir sur son trône, entouré de milliers de serviteurs, pour procéder au jugement: les animaux furent dépouillés de leur puissance et le quatrième fut tué et jeté au feu, à cause des paroles arrogantes prononcées par la corne. Après cela, il vit arriver sur les nuées des cieux quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, qui s'avança vers l'ancien des jours; on lui donna la domination, la gloire et le règne, et tous les peuples le servirent; sa domination est une domination éternelle et son règne ne sera jamais détruit[1]. Daniel s'informa près d'un ange du sens de toutes ces choses et il apprit que les quatre animaux sont quatre rois qui s'élèveront de la terre[2]. Il voulut surtout savoir la vérité sur le quatrième animal, sur les dix cornes qu'il avait à la tête et sur celle qui était sortie d'entre elles et avait une plus grande apparence que les autres, qu'il vit faire la guerre aux saints du Très-Haut et l'emporter sur eux, jusqu'au moment où l'ancien des jours vint leur faire droit et les mettre en possession du royaume[3]. Il reçut cette explication: le quatrième animal est un quatrième royaume qui dévorera toute la terre; les dix cornes sont dix rois qui s'élèveront de ce royaume; un autre s'élèvera après eux, qui sera différent des premiers et

[1] V. 1-14. — [2] V. 15-17. — [3] V. 19-22.

qui abaissera trois rois; il prononcera des paroles contre le Très-Haut, il opprimera les saints du Très-Haut et il espérera changer les temps et la loi; les saints seront livrés entre ses mains, pendant un temps, deux temps et la moitié d'un temps, c'est-à-dire pendant trois ans et demi; ensuite viendra le jugement, la domination sera ôtée à ce roi et la domination éternelle de tous les royaumes qui sont sous les cieux sera donnée au peuple des saints du Très-Haut[1]. — Il est évident que la petite corne, à laquelle l'auteur de notre livre s'arrête particulièrement, est Antiochus Épiphane[2], dont la domination devra prendre fin au bout de trois ans et demi, d'après le verset 25 de notre chapitre, comme d'après 12, 7. Le quatrième animal représente donc l'empire grec, fondé par Alexandre, et les dix cornes de la tête, dix rois de ses successeurs; le troisième animal est l'empire perse, et ses quatre têtes sont quatre rois, notre auteur n'en connaissant pas un plus grand nombre[3]; le deuxième animal est naturellement l'empire médique, et le premier, l'empire babylonien. D'après ce chapitre aussi, l'empire messianique devra succéder immédiatement à celui des Grecs, à l'époque d'Antiochus Épiphane. — A cet égard, tous les exégètes compétents et impartiaux de nos jours sont d'accord; mais ils diffèrent sur la question de savoir qui est ce quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, qui arrive sur les nuées des cieux et qui obtient la domination éternelle sur tous les peuples[4]. L'opinion générale a toujours été que c'est le Messie. Déjà dans le livre d'Hénoc ce dernier reçoit le titre de Fils de l'homme[5]. On sait aussi que Jésus a pris de préférence ce titre pour se désigner lui-même comme le Messie. Mais comme le livre de Daniel ne parle nulle part du Messie, tout en parlant beaucoup de l'avènement du

[1] V. 23-27. — [2] Comp. ce qui est dit dans ce chapitre avec 11, 31. 36; 1 Mach. 1, 46 ss.; 2 Mach. 6, 6. — [3] 11, 2. — [4] 7, 13 s. — [5] Wittichen, Beiträge zur bibl. Théol. II, p. 67 ss. III, p. 128.; Stapfer, ouv. cité, p. 123.

règne messianique, quelques savants modernes ont pensé que cette expression sert à désigner, non le Messie, mais le royaume messianique; que ce dernier est comparé à un homme venant du ciel, à cause de sa haute dignité et de son origine céleste, tandis que les puissances païennes, les puissances de ce monde, sont comparées à des animaux sortant de la mer, à cause de leur dignité inférieure et de leur origine terrestre. Ce qui plaide en faveur de cette manière de voir, c'est que, dans la partie explicative de notre chapitre, le royaume est constamment promis aux saints du Très-Haut[1], c'est-à-dire au peuple juif.

Le chapitre 8 contient une autre vision de Daniel. Un bélier lui apparut qui avait deux cornes, dont l'une était plus haute que l'autre et s'éleva la dernière. Ce bélier frappait de ses cornes à l'occident, au septentrion et au midi, et aucun animal ne pouvait lui résister[2]. Daniel vit ensuite un bouc venant de l'occident, qui parcourait toute la terre sans la toucher et avait une grande corne entre les yeux, et il frappa le bélier et lui brisa les deux cornes, il le jeta par terre et le foula, sans que personne pût le délivrer. Mais quand ce bouc fut devenu très puissant, sa grande corne se brisa et quatre grandes cornes s'élevèrent pour la remplacer, aux quatre vents des cieux[3]. De l'une d'elles sortit une petite corne, qui s'agrandit beaucoup vers le midi, vers l'orient et vers le plus beau des pays (la Judée); elle s'éleva jusqu'à l'armée des cieux et jusqu'au chef de l'armée, auquel elle enleva le sacrifice perpétuel et dont elle renversa le lieu saint; elle jeta enfin la vérité par terre : et cette profanation devait durer deux mille trois cents soirs et matins, après quoi le sanctuaire serait purifié[4]. D'après l'explication que l'ange Gabriel donne à Daniel, le bélier représente le roi des Mèdes et des Perses[5]. La plus petite corne du bélier, c'est la puissance des Mèdes, et la

[1] V. 18. 22. 27. — [2] V. 3 s. — [3] Comp. 11, 4. — [4] 8, 5-14. — [5] V. 20.

plus grande, celle qui s'éleva ensuite, la puissance des Perses[1]; et, comme celle-ci absorba celle-là, d'après l'histoire, les deux peuvent être représentées par un même animal à deux cornes. Quant au bouc, c'est le roi de Javan, le roi de la Grèce; la grande corne entre ses yeux, c'est le premier roi (Alexandre); les quatre cornes qui se sont élevées pour remplacer cette corne brisée, ce sont quatre royaumes qui s'élèveront de cette nation, mais qui n'auront pas autant de force (ce sont les quatre royaumes qui se formèrent définitivement de l'empire d'Alexandre); à la fin de leur domination, il s'élèvera un roi impudent et artificieux, dont la puissance s'accroîtra, qui détruira les puissants et aussi le peuple des saints, qui fera périr beaucoup d'hommes paisibles et s'élèvera contre le chef des chefs; mais il sera brisé sans l'effort d'aucune main[2]. — Si on compare cette vision avec ce qui précède, on voit clairement que nous aboutissons de nouveau à Antiochus Épiphane, l'objectif principal de notre livre. C'est lui qui est représenté par la petite corne qui s'éleva de l'une des quatre cornes[3] ou du royaume de Syrie; car tout ce qui en est dit ici concorde avec ce qui en est dit précédemment. Cette vision, comme les précédentes, se rapporte à la fin de toutes choses, à la fin du monde[4]. Nous avons vu que la fin arrivera lorsque le peuple des saints aura été opprimé et que le sacrifice perpétuel aura été interrompu trois ans et demi ou 1290 jours[5]. D'après notre chapitre, ce temps devra durer 2300 soirs et matins[6] ou 1150 jours, ce qui ne fait qu'un peu plus de trois ans. La différence entre les deux intervalles n'est donc pas considérable et elle s'explique par la supposition toute naturelle que les visions de notre livre ne datent pas du même moment, qu'il y eut un certain intervalle entre elles.

[1] Comp. 2, 39. — [2] 8, 21-35. — [3] V. 9. — [4] V. 17. 19. 23; comp. 10, 14; 11, 35 s. 40. — [5] 7, 25; 12, 7. 11. — [6] V. 14.

Le chapitre 9 nous apprend que Daniel, voyant par le livre de Jérémie[1] que la ruine et l'oppression de Jérusalem devaient durer soixante-dix ans, voulut savoir comment cette prédiction devait être comprise[2]. Ce désir paraît d'autant plus naturel, à l'époque où notre livre fut composé, que plusieurs siècles s'étaient écoulés sans que cette prophétie se fût réalisée, les Juifs continuant à gémir sous le joug odieux de l'étranger. Après une ardente prière, où Daniel confesse les péchés de son peuple et implore le pardon de Dieu[3], l'ange Gabriel vient lui expliquer que les soixante-dix ans en question sont des semaines d'années ou des périodes de sept ans. Ce laps de temps a été fixé pour mettre fin aux péchés, pour expier l'iniquité, pour amener la justice éternelle et pour oindre le Saint des saints[4]. Depuis le moment où la prophétie de Jérémie a été prononcée jusqu'à celui où un chef sera oint, il y a sept semaines, pendant soixante-deux autres semaines les places et les fossés seront rétablis, mais en des temps fâcheux; puis, dans la dernière semaine, un oint sera retranché, la ville et le sanctuaire seront détruits par le peuple d'un chef dont la fin arrivera comme par une inondation, qui, pendant une semaine, fera une solide alliance avec plusieurs et fera cesser le sacrifice et l'offrande, durant la moitié de la semaine, qui commettra les choses les plus abominables jusqu'à ce que la ruine vienne fondre sur lui[5]. — Malgré certaines obscurités de cette prophétie, les points essentiels sont parfaitement clairs. Ainsi, les soixante-dix ans de Jérémie deviennent des semaines d'années, c'est-à-dire des périodes de sept ans. Ces soixante-dix semaines d'années sont divisées en trois périodes, dont la première comprend sept semaines ou 49 ans, la seconde soixante-deux semaines ou 434 ans, la troisième une

[1] 25, 11 ss.; 29, 10. — [2] V. 1 ss. — [3] V. 5 ss. — [4] Comp. 8, 14. — [5] 9, 20 ss.

semaine ou sept ans. Comme, d'après v. 26 s., le chef qui devra régner durant cette dernière semaine fera cesser, pendant la moitié de la semaine, c'est-à-dire pendant trois ans et demi, le sacrifice et l'offrande, et comme tout ce qui est dit ici concorde parfaitement avec ce que nous avons vu touchant Antiochus Épiphane et la fin du monde[1], — nous sommes autorisés à dire que cette prophétie, comme les précédentes, aboutit à ce prince, que là s'arrête l'horizon prophétique de notre auteur, comme au terme des maux du peuple juif et à la fin du monde, qui seront suivis du règne messianique. Quant à la première période de sept semaines, elle s'étend depuis la prédiction de Jérémie jusqu'à Cyrus, l'oint dont il est question au verset 25[2]. La seconde période de soixante-deux semaines s'étend donc nécessairement de Cyrus à Antiochus. L'oint qui sera retranché à la fin de cette période est probablement le grand-prêtre Osnias, dont la mort est mentionnée 2 Mach. 4, 34. Ce laps de temps est, il est vrai, de plus d'un demi-siècle moins long, d'après la chronologie exacte. Mais, au lieu de se donner une peine inutile pour faire concorder cette prédiction avec la chronologie, il faut plutôt reconnaître que du temps de notre auteur les Juifs n'avaient pas une chronologie rigoureuse et que lui-même prouve, en maint endroit de son livre, qu'il ne connaissait l'histoire du passé que dans ses grandes lignes. L'historien Josèphe a commis une erreur semblable[3]. Celle de notre livre doit d'autant moins nous frapper qu'il poursuit un but pratique et non historique.

Si l'apocalypse de Daniel prédit l'avènement de l'ère messianique dans une série de prophéties, elle n'en donne nulle part la description, comme l'ont fait la plupart des anciens prophètes. Elle se borne à nous conduire au seuil de l'ère nouvelle, qui doit

[1] Voy. surtout 7, 25; 8, 11-14; 11, 31. 36. 45; 12, 7. 11. — [2] Comp. Es. 45, 1. — [3] Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch. p. 84 s.

commencer à la fin prochaine du règne d'Antiochus Épiphane, ce grand persécuteur des Juifs fidèles et de leur religion. Elle se contente de dire, à réitérées fois, que cette ère sera la domination universelle et éternelle des saints du Très-Haut, c'est-à-dire des Juifs fidèles, et naturellement de leur Dieu [1]. En cela, notre auteur s'est inspiré du point de vue des anciens prophètes; il en est de même, quand il fait entendre que la fin du monde et le règne messianique sont très proches, quand il voit dans les événements politiques de son époque les avant-coureurs du jugement final, prélude de l'ère messianique.

[1] Voy. surtout 4, 3.

CONCLUSION

Nous pourrions déposer la plume, après avoir rempli notre tâche d'historien. Avant de le faire, nous croyons pourtant devoir ajouter quelques observations, qui répondent, non à l'intérêt historique, mais à l'intérêt religieux, à l'intérêt de la foi.

Dès le principe, la Bible fut un livre de piété ou d'édification. Dans la suite, les théologiens en firent une source doctrinale et une autorité dogmatique, l'autorité souveraine et infaillible en matière de foi. On ne songea plus guère, dès lors, à étudier la Bible qu'au point de vue dogmatique. C'est de nos jours seulement qu'on a commencé à l'étudier comme un document historique et d'après la méthode historique. La théologie biblique, en tant que science historique, est en effet de date récente. Mais on risque maintenant de tomber dans l'extrême opposé, en n'étudiant plus la Bible qu'au point de vue historique et critique et en perdant de vue sa valeur religieuse, la valeur qu'elle a pour la foi.

Nous pensons qu'il est indispensable d'étudier l'Écriture historiquement, et même qu'il faut commencer par là. C'est le seul moyen d'éviter le point de vue erroné sous lequel le dogmatisme traditionnel l'a de tout temps présentée. Voilà pourquoi nous avons suivi, dans notre travail, la méthode strictement historique. Nous croyons pourtant que ceux qui étudient la Bible d'après cette méthode ont tout particulièrement le devoir de montrer que sa valeur religieuse n'en est pas compromise, comme bien des gens se l'imaginent. S'ils manquaient à ce

devoir, ils seraient coupables envers le peuple croyant. Ils creuseraient un abîme entre la science et la foi, ils amèneraient le divorce de la vérité historique avec la piété, divorce qui serait funeste à l'une et à l'autre; car la foi serait désormais sans vérité et la vérité sans foi, la foi ne serait plus que de la superstition et la vérité serait inséparable de l'incrédulité. Ce divorce doit donc être évité à tout prix, et ces quelques lignes ont pour but d'indiquer comment cela nous paraît possible.

Envisager, étudier la Bible historiquement, comme nous venons de le faire, c'est avoir égard au développement historique des idées et des mœurs qui y sont exposées; c'est constater que celles-ci n'ont pas toujours été les mêmes, qu'elles ont varié à travers les temps; c'est reconnaître les divergences plus ou moins grandes qui existent entre les différents documents bibliques, les erreurs doctrinales et historiques commises par les auteurs sacrés. Et voilà ce qui effraie la foi: elle craint de voir ébranler la base sur laquelle elle repose. En est-il réellement ainsi? En un sens, oui. La foi, dans le sens de l'orthodoxie, de l'adhésion intellectuelle à un système dogmatique, considéré comme parfait et infaillible, parce qu'il prétend être puisé à la source infaillible de la Bible et reposer sur son autorité infaillible, — une pareille foi est évidemment compromise sans retour par l'étude historique de la Bible. Mais est-ce là la vraie foi, la foi dans le sens biblique? Non, certes. C'est le produit du rabbinisme juif et du dogmatisme chrétien. La foi, telle que l'entend la Bible, surtout l'Ancien Testament, resté libre de l'influence rabbinique, n'est pas la foi à la lettre sacrée, à la parole écrite, mais la foi à la manifestation de Dieu dans l'histoire, à son intervention dans le monde en vue du salut de l'humanité, la foi à la parole vivante, inspirée par l'esprit divin aux prophètes, la foi à la mission sainte de ces hommes de Dieu. Eh bien, nous prétendons que cette foi n'est pas compromise et ne saurait l'être par l'étude

historique de la Bible, parce que cette foi a pour base, non de simples paroles, mais des faits, des faits évidents et incontestables.

Quand, après avoir constaté les divergences, les contradictions, les erreurs bibliques, nous descendons de la surface au fond des choses, nous sommes obligés de reconnaître que la Bible ne renferme pas seulement un côté humain, imparfait, transitoire, mais aussi un côté divin, parfait, immuable, éternel. Les uns n'ont voulu voir que le premier côté, les autres seulement le second. Pour être pleinement dans le vrai, il faut reconnaître que l'un existe aussi bien que l'autre. C'est ce qu'on comprend d'ailleurs, de plus en plus, même parmi les théologiens conservateurs. Là n'est donc pas la grande difficulté. Elle consiste plutôt à démêler, à distinguer, dans la Bible, les éléments divins des éléments humains. Cette difficulté, jointe à l'habitude et à la tradition, porte beaucoup de pasteurs qui reconnaissent pleinement le côté humain et imparfait de l'Écriture, à en parler néanmoins comme si elle était d'un bout à l'autre la pure parole de Dieu. C'est là entretenir le peuple chrétien dans une illusion, qu'on croit innocente, mais qui peut devenir, et qui devient bien des fois, compromettante. En effet, le jour où le peuple apprend, — et ce jour arrive inévitablement, — que la Bible renferme des erreurs, il est porté à douter de la révélation elle-même, puisqu'on lui a fait croire qu'elle s'identifie avec la lettre, prétendue infaillible, des saintes Écritures.

Qu'y a-t-il donc à faire? Peut-on distinguer, dans la Bible, les éléments humains des éléments divins, les erreurs humaines de la vérité divine? Peut-on dire que telle parole ou tel texte biblique est inspiré et que tel autre ne l'est pas? Non. Ce procédé serait bien mécanique et superficiel ; il serait en outre irréalisable. Il faut plutôt reconnaître que la foi et la théologie traditionnelles ont été fourvoyées par la doctrine de l'inspiration

littérale du code sacré, inventée par les rabbins juifs et adoptée par les docteurs chrétiens. Ce n'est pas dans la lettre morte qu'il faut chercher l'inspiration et la révélation, comme le veut cette doctrine, mais dans l'action directe de l'esprit de Dieu sur les cœurs. Expliquons-nous, en nous en tenant à l'Ancien Testament, dont nous venons de nous occuper.

Nous venons de présenter comme un fait indéniable que cette partie de l'Écriture renferme des erreurs. Celui qui s'occupera exclusivement de critique sacrée, au lieu de tenter la reconstruction historique de l'enseignement biblique, comme nous l'avons fait, pourra constater des erreurs bien plus nombreuses que celles qui ont été indiquées en passant ou qui ressortent de notre travail; il pourra constater un grand nombre d'erreurs scientifiques, historiques et doctrinales. Le fait que nous avons avancé est donc pleinement fondé. Mais en voici un autre qui, nous paraît-il, l'est tout autant, c'est que l'élite de la nation israélite, — en tête de laquelle se trouvaient les prophètes, les psalmistes, les auteurs sacrés en général, — était sous l'influence de l'esprit de Dieu, qui lui communiquait une vie et des lumières supérieures, dont nous trouvons l'expression, la traduction, imparfaite, mais réelle, dans l'Ancien Testament. Au sein du peuple d'Israël, primitivement idolâtre et dominé par tous les vices de la race sémitique, il s'est formé un noyau d'hommes de Dieu, bien supérieurs à leur entourage par la foi, par les lumières, par la vie morale. Ils n'étaient certes parfaits ni sous le rapport des idées ni sous celui des mœurs. Ils subissaient, dans une certaine mesure, l'influence de leur époque; car personne ne peut se soustraire complètement à l'influence de son siècle et de son entourage. Mais, malgré les imperfections qu'ils partageaient avec les hommes de leur temps, ils se sont élevés à des idées si pures sur Dieu et sur nos rapports avec lui, qu'elles n'ont pas été dépassées jusqu'ici. Ce qui nous paraît toutefois plus remar-

quable encore que ces idées, auxquelles la théologie intellectualiste du passé a accordé à tort une valeur exagérée ou même exclusive, ce qui nous paraît plus important, c'est la vie supérieure qui distinguait ces hommes de Dieu. Là surtout nous constatons avec évidence l'action divine.

L'histoire de la Grèce antique prouve que, livrée à ses propres forces, la pensée humaine peut s'élever à des conceptions morales et religieuses très pures et qu'elle peut donner d'admirables préceptes. Mais elle prouve aussi qu'en dépit des beaux préceptes et des pensées élevées, un peuple ou un individu peut rester moralement corrompu. Nous constatons ce fait partout et dans tous les temps. L'homme est naturellement égoïste et incapable de briser réellement le joug de son égoïsme. Il a donc bien plus besoin d'un secours moral que d'un secours intellectuel, et la pureté de la vie morale, plus encore que les conceptions élevées, est un critère sûr de l'action divine sur les cœurs. Eh bien, chez l'élite du peuple d'Israël, et plus particulièrement chez les prophètes, nous constatons une vie morale vraiment remarquable. Nous trouvons là des hommes animés d'un amour sincère et profond de Dieu, d'un zèle ardent pour sa gloire et pour l'établissement de son règne. Ces hommes s'oubliaient eux-mêmes, ne vivant que pour Dieu et pour leurs semblables, et cela par pur amour de Dieu et des hommes; ils enduraient même, pour la sainte cause qu'ils défendaient, les plus grandes persécutions. Quand nous nous plaçons en face des documents de l'Ancien Testament, et surtout des Psaumes et des livres prophétiques, nous ne nous trouvons pas seulement en face d'une belle morale, de beaux préceptes, proposés à d'autres : ces écrits sont l'expression vivante, palpitante, pour ainsi dire, de ce qui se passait dans les âmes; nous y trouvons l'expression et l'expérience d'une vie supérieure, d'une vie produite par Dieu et consacrée à Dieu. Derrière ces écrits on sent

battre les cœurs qui les ont inspirés, et derrière ces cœurs on sent une action supérieure, une influence divine, régénératrice et sanctifiante.

Nous trouvons donc, au sein du peuple d'Israël, le fondement du règne de Dieu, du règne de vérité et de sainteté, la base de cet édifice glorieux dont Christ est devenu la pierre angulaire et qui continuera à s'élever, sous l'action de ce même esprit divin qui remplissait les prophètes et qui est l'âme de tout le développement du règne de Dieu à travers les siècles. Eh bien, il y a là pour la foi une base solide, inébranlable. Elle repose, non plus sur de simples paroles, mais sur des faits, sur des faits historiques dont l'ensemble constitue le royaume de Dieu, qui remontent jusqu'aux temps les plus reculés et nous y font découvrir les traces de l'action de Dieu sur les cœurs, d'une action que nous pouvons constater à travers tous les âges et autour de nous, partout où il y a des cœurs croyants, que nous expérimentons dans nos propres cœurs, si nous les ouvrons à l'influence bienfaisante de l'esprit de Dieu.

La foi n'est donc pas compromise par une étude scientifique et historique de la Bible. Ce qui seul est compromis, c'est le dogmatisme, qui a besoin de s'appuyer sur une autorité infaillible. La foi et la piété peuvent se passer de cette autorité, parce qu'elles peuvent se passer de la vérité dogmatique infaillible. L'apôtre Paul avoue, sans ambages que la connaissance chrétienne n'est pas parfaite ici-bas, qu'on ne peut espérer arriver à une connaissance parfaite que dans l'éternité [1]. Mais malgré sa connaissance imparfaite, quelle foi puissante possédait le grand apôtre des gentils! Et notre foi aussi peut être solide, puissante et vivante, bien que nous n'ayons pas une connaissance parfaite de la vérité dogmatique et métaphysique, puis-

[1] 1 Cor. 13, 9-12.

que nous n'avons pas de source et de règle infaillible de cette vérité.

Il suffit à la foi d'avoir une base solide où elle puisse s'appuyer, de ressentir une impulsion puissante qui la pousse vers Dieu, vers le Dieu vivant et vrai, de posséder une assurance certaine que Dieu accueille favorablement l'homme pécheur, pour lui pardonner et le sanctifier. Il suffit au monde en général que Dieu se soit révélé clairement dans sa sainteté et son amour, pour que chacun puisse reconnaître son état de péché et espérer ensuite dans la grâce divine. Ce besoin légitime est déjà satisfait en partie par la révélation de l'ancienne alliance; il est pleinement satisfait par la révélation définitive de la nouvelle alliance, dont nous nous ferons un plaisir et un devoir de nous occuper, si le public fait un accueil favorable à ce premier essai que nous lui présentons.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PÉRIODE

DEUXIÈME PÉRIODE

TROISIÈME PÉRIODE



